

The book cover features a portrait of a man with dark hair and a serious expression, looking directly at the viewer. A large, irregular piece of aged, yellowed paper is torn across the lower half of his face, partially obscuring it. The text is printed on this torn paper.

Steven Nadler

**Un libro
forgiato all'inferno**

Lo scandaloso *Trattato* di Spinoza
e la nascita della secolarizzazione

EINAUDI
La Biblioteca

Steven Nadler

Un libro forgiato all'inferno

**Lo scandaloso *Trattato* di Spinoza
e la nascita della secolarizzazione**

Einaudi

Bened. Spinoza
TRACTATUS
THEOLOGICO-
POLITICUS

Continens
Dissertationes aliquot,

Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum
salva Pietate, & Reipublicæ Pace posse concedi: sed
eandem nisi cum Pace Reipublicæ, ipsaque
Pietate tolli non posse.

Johann: Epist: I. Cap: IV. vers: XIII.

*Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, & Deus manet
in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.*



HAMBURGI.
Apud Henricum Kütrabt. 1670 CLXX.

Frontespizio del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, 1670; per gentile concessione di Rare Books Division; Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.

Prefazione

Tutti i peggiori ipocriti, accesi della medesima rabbia, che passa per zelo del diritto divino, si diedero a perseguitare ovunque uomini insigni per onestà e famosi per virtù, e perciò malvisti dal popolo, condannandone pubblicamente le opinioni e sollevando contro di essi l'odio furioso delle moltitudini. E, poiché questa procace licenza si adombra dell'aspetto della religione, non si può facilmente frenare.

BARUCH SPINOZA, *Trattato teologico-politico*

Nel maggio 1670 il teologo tedesco Jakob Thomasius impugnò la penna per scagliare fulmini e saette contro un libro appena pubblicato in forma anonima. Quell'opera, sosteneva Thomasius, era un «testo senza Dio» e doveva essere messa immediatamente al bando in tutti i paesi. Il suo collega olandese Regnier Van Mansveld, professore all'Università di Utrecht, ribadiva che quella nuova pubblicazione recava danno a tutte le religioni e «meglio sarebbe seppellirla per sempre nell'eterno oblio». Willem Van Blijenbergh, un mercante olandese con la passione per la filosofia, scriveva a sua volta: «Si tratta di un libro pieno di deliberati abomini ... che ogni persona ragionevole, e quindi ogni cristiano, dovrebbe aborrire». Un altro critico, particolarmente turbato, arrivò a definire l'opera «un libro forgiato all'inferno», scritto da Satana stesso.

L'oggetto di tanta attenzione era un lavoro intitolato *Tractatus theologico-politicus*, scritto da un ebreo di Amsterdam messo al bando dalla congregazione israelita: Baruch de Spinoza. Il *Trattato* fu considerato dai contemporanei di Spinoza come il libro più pericoloso mai pubblicato. Ai loro occhi, quell'opera minacciava di minare dalle fondamenta la fede religiosa, l'armonia sociale e politica e perfino la morale di ogni giorno. Era loro convinzione che il suo autore – la cui identità non rimase segreta a lungo – fosse un sovversivo nella religione e un radicale in politica, impegnato a diffondere l'ateismo e il libero pensiero in tutta la Cristianità. Il tumulto sollevato dal *Trattato* fu senza dubbio uno degli eventi più significativi della storia intellettuale europea, specie considerando

che si verificò agli albori dell'Illuminismo¹. Se da un lato, infatti, il libro di Spinoza pose le basi per il successivo pensiero liberale, laico e democratico, d'altro canto le polemiche che lo circondarono sono rivelatrici delle forti tensioni di un mondo che si era apparentemente ripreso da più di un secolo di brutali guerre di religione.

Il *Trattato* è altresì una delle opere più importanti di tutto il pensiero occidentale. Spinoza fu il primo a sostenere che la Bibbia non rappresentava letteralmente il Verbo di Dio ma era piuttosto un frutto letterario dell'ingegno umano; che la «vera religione» nulla aveva a che vedere con la teologia, le cerimonie liturgiche o i dogmi settari, ma era costituita unicamente da una semplice regola morale: «ama il prossimo tuo»; che alle gerarchie ecclesiastiche non spettava alcun ruolo nella gestione di uno Stato moderno. Egli ribadiva inoltre che la «divina provvidenza» non era altro che l'insieme delle leggi di natura; che i miracoli (intesi come infrazioni all'ordine naturale delle cose) erano impossibili e che la fede in essi era solamente l'espressione della nostra ignoranza sulle vere cause dei fenomeni; che i profeti del Vecchio Testamento erano semplici individui come tanti altri, i quali, seppure dotati di qualità etiche superiori, possedevano anche un'immaginazione particolarmente fervida. I capitoli del *Trattato* dedicati alla politica rappresentano il più accorato appello alla tolleranza (soprattutto alla «libertà di filosofare» senza subire interferenze da parte delle autorità) e alla democrazia che sia mai stato scritto.

La fama di un filosofo del passato è spesso alla mercé di ciò che riscuote particolare popolarità tra gli studiosi di oggi. La pleiade dei filosofi classici, benché piuttosto stabile nel tempo, almeno per quanto riguarda i suoi rappresentanti centrali (un po' come i membri permanenti del Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite), ha conosciuto la sua parte di nuove acquisizioni e di esclusioni, e per molto tempo, soprattutto nell'ambiente filosofico angloamericano della prima metà del Novecento, a Spinoza non fu mai riconosciuto l'onore del podio. Benché egli continuasse a godere di uno status onorifico tra i grandi pensatori occidentali, non era annoverato tra i maggiori, e le sue opere sono state di rado oggetto di studio perfino nei corsi istituzionali di Storia della

filosofia. Non ha di certo giovato il fatto che il suo *opus magnum* metafisico-morale, l'*Etica*, nonostante lo «stile geometrico», fosse estremamente opaco (contrariamente alla chiarezza di pensiero e di scrittura apprezzata, almeno in linea di principio, dai filosofi analitici) e che egli vi proponesse dottrine che a molti sembravano sconfinare nel misticismo.

Nell'ultima metà del Novecento, la riabilitazione di Spinoza andò progredendo a mano a mano che la metafisica e l'epistemologia diventavano dominanti nella filosofia accademica. La metafisica di moda, compresa quella di Spinoza o degli idealisti apprezzati dai moderni hegeliani di Cambridge tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, non consisteva più nella costruzione di sistemi filosofici che aveva caratterizzato i periodi precedenti, ma si estrinsecava piuttosto in una precisa indagine analitica di mente, materia, rapporto causa-effetto e universali. Nel frattempo, i moderni epistemologi, come avevano fatto Platone e Descartes prima di loro, si ponevano domande sulla natura della fede, della verità, della conoscenza e della giustificazione – tutti argomenti su cui si pensava che Spinoza (nonostante le sue più nobili pretese) avesse da dire qualcosa di interessante e di rilevante. La sua visione non ortodossa di Dio e il suo geniale approccio al problema di mente e corpo lo presentavano inoltre, per molti aspetti, come un pensatore ben più moderno dei suoi contemporanei del Seicento, maggiormente inclini alla religiosità.

Il risultato di tutto ciò, peraltro non scevro di problemi, fu che Spinoza (ancora una volta come Descartes) finì per apparire un filosofo sostanzialmente dedito alla metafisica e all'epistemologia, interessato esclusivamente a indagare questioni come la natura della sostanza e il problema mente-corpo e ad affrontare le grandi sfide lanciate alla conoscenza umana dallo scetticismo. L'attenzione degli ambienti didattici e accademici si concentrò così sulle prime due parti dell'*Etica*, in cui si ritrovano la visione monistica della natura, l'interpretazione spinoziana di ragione e volontà e il parallelismo mente-corpo, inteso come la risposta alle difficoltà incontrate dal dualismo di Descartes. La terza, la quarta e la quinta parte dell'*Etica* – ovvero la sua teoria delle passioni e la filosofia morale – raramente venivano prese in considerazione e discusse (e ancora più di rado erano materia d'insegnamento). Di qui derivò

un'immagine molto incompleta e fuorviante del complessivo progetto filosofico di Spinoza, tanto che ci si poteva perfino domandare perché mai l'opera si intitolasse *Etica*.

Nel periodo in questione, al *Trattato teologico-politico* di Spinoza fu riservato un trattamento anche peggiore: in effetti, fu pressoché ignorato dai filosofi del Novecento. A trascurare l'opera non furono soltanto quanti lavoravano nell'ambito della metafisica e dell'epistemologia ma anche – fatto alquanto sorprendente – gli studiosi di filosofia politica e di religione². I manuali di storia del pensiero politico che analizzano Spinoza sono molto rari e le opere di filosofia delle religioni menzionano il suo nome solo sporadicamente. Perfino oggi potremmo avere serie difficoltà nel trovare un corso di filosofia che comprenda lo studio del *Trattato*³.

Nonostante tutto ciò, al di fuori delle mura dell'accademia il pensiero di Spinoza continuò a esercitare il proprio fascino. L'interesse non era tanto legato alle sue affermazioni riguardo alla sostanza o ai rapporti mente-corpo – argomenti che probabilmente potevano appassionare soltanto i filosofi di professione – quanto alla sua visione di Dio, della religione, dei miracoli narrati nella Bibbia, della democrazia e della tolleranza. Il pubblico colto – ovvero coloro che non sono filosofi ma che magari intervengono numerosi a una conferenza su Spinoza la domenica pomeriggio – era profondamente incuriosito dalle idee radicali da lui espresse su questi temi, soprattutto alla luce della sua ben nota messa al bando dalla comunità ebraica. Queste persone potevano avere qualche nozione superficiale sulle teorie di Spinoza – oltre a un buon numero di idee pervase di romanticismo e ingenuità –, ma erano in pochi ad aver letto davvero il *Trattato*, che pure risulta un'opera ben più accessibile dell'*Etica*, che può invece spaventare e porre parecchie difficoltà di lettura.

Negli ultimi vent'anni si è finalmente rivolta una maggiore attenzione al *Trattato teologico-politico*, e sono apparsi numerosi testi di rilievo e molti ottimi articoli dedicati a chiarirne sia le tesi e gli argomenti sia il contesto storico. La maggior parte di questi lavori, tuttavia, è di natura specialistica e tende a esaminare questo o quell'aspetto del pensiero politico e religioso di Spinoza. Per quanto utili ad ampliare la nostra conoscenza del *Trattato*, tali studi si

rivolgono essenzialmente agli accademici e sono pertanto lontani dall'appagare il reale desiderio dei lettori non specialisti, impazienti di avere maggiori informazioni riguardo a un libro su cui hanno sentito o letto cose straordinarie.

Con il mio lavoro spero di rendere accessibile il *Trattato teologico-politico* a un pubblico piú vasto, analizzandone la stesura, i contenuti e il contesto storico. Che cosa sosteneva in realtà Spinoza in questo libro che tanto scandalizzò l'Europa agli inizi dell'Età moderna? Che cosa lo spinse a scrivere un trattato di tale potenza sovversiva? Quali furono le reazioni alla sua pubblicazione e perché l'opera apparve così pericolosamente immorale? E perché il *Trattato*, a quasi tre secoli e mezzo dalla sua comparsa, riveste ancora tanta importanza?

Questo libro non tratta la filosofia di Spinoza nel suo complesso, né è da ritenersi uno studio esaustivo sul suo pensiero religioso e politico; ho preso in considerazione la teologia filosofica e i temi politici dell'*Etica*, come anche quelli del suo ultimo *Trattato politico*, rimasto incompiuto, solo nella misura in cui rivestivano una qualche importanza nel mio progetto di fare chiarezza sul *Trattato teologico-politico*. Nell'analisi mi limito inoltre alle immediate reazioni dei contemporanei di Spinoza, tralasciando quindi la cospicua e notevolissima accoglienza che fu riservata successivamente al *Trattato*. L'eredità di quest'opera – dal 1670 ai giorni nostri – è un argomento ricco e affascinante, tale da meritare a buon diritto un intero studio⁴.

Il mio vero interesse è rivolto semplicemente alla comprensione di quanto Spinoza afferma nel suo *Trattato*, dei motivi che lo spinsero a tali affermazioni e del perché il libro scatenò una reazione tanto violenta. Spinoza occupa senza dubbio e a pieno diritto il suo posto tra i grandi filosofi della storia. Egli fu certamente il pensatore piú originale, radicale e controverso della sua epoca, e le sue idee filosofiche, religiose e politiche posero le fondamenta di buona parte di ciò che oggi definiamo «modernità». Eppure, se non riserviamo al *Trattato teologico-politico* tutta l'attenzione che merita, non conosceremo realmente Baruch de Spinoza.

¹ Su questo punto, si veda Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford

University Press, Oxford 2001.

2 Tale tendenza ha tuttavia conosciuto alcune pregevoli eccezioni: si vedano in particolare Leo Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2003 [ed. or. *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas »Theologisch-politischen Traktat«*, Akademie-Verlag, Berlin 1930]; e, più di recente, Edwin Curley, *Notes on a Neglected Masterpiece II: The "Theological-Political Treatise" as a Prolegomenon to the "Ethics"*, in Jan A. Cover e Mark Kulstad (a cura di), *Central Themes in Early Modern Philosophy*, Hackett, Indianapolis 1990, pp. 109-160; Edwin Curley, *Notes on a Neglected Masterpiece: Spinoza and the Science of Hermeneutics*, in Graeme Hunter (a cura di), *Spinoza: The Enduring Questions*, University of Toronto Press, Toronto 1994, pp. 64-69; Theo Verbeek, *Spinoza's "Theologico-political Treatise": Exploring the "Will of God"*, Ashgate, Burlington 2003.

3 In àmbiti diversi dalla filosofia (per esempio studi sull'ebraismo, le scienze politiche, la storia, la letteratura), l'attenzione nei confronti del *Trattato* è stata maggiore, soprattutto negli ultimi venticinque anni. Si vedano, per esempio, Steven Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, New Haven 1997; e Nancy Levene, *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

4 Uno studio di questo genere è stato intrapreso dallo storico Jonathan I. Israel in una serie di ponderosi volumi: si vedano J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit.; e Id., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Ringraziamenti

Sono grato agli amici e colleghi che mi hanno generosamente offerto il loro aiuto nelle ricerche e nella stesura di questo libro. Nei Paesi Bassi, desidero ringraziare Piet Steenbakkers, Henk Van Nierop e Odette Vlessing, per la disponibilità con cui hanno cercato le giuste risposte ai vari quesiti che ponevo, e Henriette Reerink per avermi aiutato a risolvere alcuni problemi relativi alle ricerche e soprattutto per la sua ininterrotta amicizia. Desidero altresì ringraziare Daniel Schneider, uno studente laureatosi presso il dipartimento di Filosofia della University of Wisconsin-Madison, per il suo studio storico sulla pubblicazione del *Tractatus Theologico-politicus*. Devo la massima riconoscenza a Ed Curley e Michael Della Rocca, che hanno sottratto del tempo al loro lavoro per leggere e commentare l'intero manoscritto. I loro suggerimenti e osservazioni critiche sono stati per me di straordinario valore e ho apprezzato di tutto cuore la loro generosità.

Alla Princeton University Press, Rob Tempio è stato un eccellente editor che mi ha offerto tutto il necessario sostegno. Desidero ringraziarlo dell'entusiasmo dimostrato per questo libro, così come per altri progetti, e ricordare che è stato un vero piacere lavorare con lui. Senza gli sforzi di Andrew Stuart, della Stuart Agency, questo libro non avrebbe trovato una casa editrice così accogliente. Il mio grazie anche a Marjorie Pannell per la sua accurata revisione del testo.

È stato grande il beneficio che ho potuto trarre dal sostegno del College of Letters and Science e della Graduate School della University of Wisconsin-Madison, che si è tradotto in un anno sabbatico e in un semestre di aspettativa presso l'Institute for Research in the Humanities nonché nei finanziamenti per la ricerca legati all'assegnazione da parte della Wisconsin Alumni Research Foundation di una cattedra che ho avuto modo di dedicare al nome di William H. Hay II. In quei miei primi anni alla University of Wisconsin-Madison, Bill, che si era ritirato dall'insegnamento poco prima del mio arrivo all'università nel 1988, dimostrò nei miei confronti un'estrema gentilezza e generosità. Il Centro di studi

ebraici Mosse - Weinstein mi ha concesso inoltre l'onore di essere il titolare della cattedra Weinstein - Bascom mentre lavoravo a questo libro. I fondi per la ricerca ricevuti grazie a tale posizione sono stati per me di valore inestimabile.

Alcune parti di questo libro sono state presentate nell'autunno del 2010 sotto forma di conferenze presso l'Amsterdams Centrum voor de Studie van de Gouden Eeuw dell'Università di Amsterdam; vorrei ringraziare il pubblico allora presente per le domande e i commenti formulati in quella sede, e in modo particolare il direttore del Centrum, Lia Van Gemert, per avermi concesso l'onore di tenere l'annuale conferenza della Golden Age Lecture. I miei ringraziamenti vanno anche a quanti sono intervenuti allo Spinoza Workshop presso la Rijksuniversiteit Groningen, la Catholic University of America (Washington, DC), il Southwest Seminar in Early Modern Philosophy della University of New Mexico e la Bradshaw Conference della Claremont Graduate University.

Gran parte della stesura del libro è avvenuta durante il primo anno in cui io e mia moglie Jane abbiamo sentito la mancanza dei nostri figli, Rose e Ben, ormai cresciuti e pronti a farsi la loro vita. Ci mancano intensamente. Devo ammettere, tuttavia, che è stato anche bello disporre di un po' di tempo in più per completare questo progetto.

Desidero infine dedicare questo libro a Larry Shapiro, mio buon amico e collega di lunga data che mi accompagna nelle mie corse ed è una sorta di uomo bionico (sia detto pubblicamente che mi batte di quattro minuti e mezzo). Tutto quello che sa su Spinoza lo ha sentito da me, e ormai è probabilmente stanco di sentirlo.

Nota su testi e traduzioni

Il testo originale latino del *Tractatus theologico-politicus* fu pubblicato nel 1670 da Jan Rieuwertsz ad Amsterdam. A lungo, l'edizione di riferimento è stata quella curata da Carl Gebhardt in *Spinoza Opera* (edita per la prima volta nel 1925). Questa edizione delle opere di Spinoza sta per essere sostituita dalle *Œuvres complètes*, un'edizione critica più accurata in preparazione sotto gli auspici dell'Association des Amis de Spinoza. Il terzo volume, dedicato al *Tractatus*, è già apparso nel 1999 con testo stabilito da Fokke Akkerman, traduzione francese e apparato critico a cura di Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau (edizioni Presses Universitaires de France). Tuttavia, poiché l'edizione Gebhardt è così ampiamente accessibile e utilizzata, soprattutto tra i lettori angloamericani, e poiché il volume di Akkerman include le indicazioni di pagina sia dell'edizione originale sia della Gebhardt, nelle note ho riportato le citazioni più importanti riprendendole dall'edizione latina di Gebhardt.

Edwin Curley è attualmente impegnato a completare il secondo volume della sua traduzione inglese degli scritti di Spinoza, *The Collected Works of Spinoza* (Princeton University Press), che includerà il *Trattato* e la corrispondenza del filosofo dopo il 1665. Una volta pubblicato, il volume costituirà la traduzione di riferimento per tutto il mondo anglosassone. Il professor Curley mi ha gentilmente messo a disposizione la bozza. Intanto, è disponibile la seconda edizione (riveduta e corretta) della traduzione di Samuel Shirley (Hackett Publishing). Non essendo ancora pubblicata, non mi è stato possibile indicare i numeri di pagina della traduzione Curley. La maggior parte dei passi del *Trattato* riportati in traduzione si basano sulla traduzione Shirley, tranne alcuni che ho tratto dalla Curley. I passi ripresi dalla traduzione Curley, compresi quelli che corrispondono alla traduzione Shirley da me usata, sono comunque facilmente individuabili perché Curley riporta il numero di pagina dell'edizione Gebhardt. Le traduzioni dell'*Etica* e di altre opere (tra cui la corrispondenza fino al 1665) sono di Curley (*The Collected Works of Spinoza*, vol. I, 1985); le traduzioni dell'epistolario dopo il 1665 sono di Samuel Shirley (*Spinoza: The*

Letters, 1995).

Ove non diversamente indicato, le traduzioni di tutti gli altri testi in latino, francese e olandese sono mie.

Tavola delle abbreviazioni¹

Opere di o su Spinoza.

C

[De Angelis]

[Droetto]

Ep.

FW

G

[Gentile - Radetti]

[Giancotti-Boscherini]

[Pezzillo]

S

SL

SM

TP

TTP

Opere di altri autori.

a) DESCARTES

AT

The Collected Works of Spinoza,
trad. ingl. di E. Curley, 1985.

*Trattato sull'emendazione
dell'intelletto*, a cura di E. De
Angelis, 1990.

Epistolario, a cura di A. Droetto,
1974.

Epistola, dall'epistolario di
Spinoza.

J. Freudenthal e M. Walther (a
cura di), *Die Lebensgeschichte
Spinozas. Zweite, stark erweiterte
und vollständig neu kommentierte
Auflage der Ausgabe von Jakob
Freudenthal*, 2 voll., 2006.

Spinoza Opera, a cura di C.
Gebhardt, 5 voll., 1925 e 1972.
Etica, a cura di G. Gentile e G.
Radetti, 2009.

Trattato teologico-politico, a cura
di E. Giancotti-Boscherini, 2007.
Trattato politico, introduzione,
traduzione e note a cura di L.
Pezzillo, 1991.

Theological-Political Treatise, trad.
ingl. di S. Shirley, 2012.

Spinoza: The Letters, trad. ingl. di
S. Shirley, 1995.

Complete Works, trad. ingl. di S.
Shirley, 2002.

Tractatus Politicus.

Tractatus Theologico-Politicus.

Œuvres de Descartes, a cura di Ch.

Adam e P. Tannery, 12 voll.,
1974-83.

[Cristofolini]

I principî della filosofia, trad. it. di
P. Cristofolini, 1992.

¹ Le abbreviazioni delle edizioni e traduzioni italiane adottate nel testo sono indicate fra parentesi quadre; i dati di edizione completi si trovano nella sezione *Fonti* della bibliografia.

Un libro forgiato all'inferno

a Larry Shapiro

amicus currens optimus

Capitolo primo

Prologo

La mattina del 28 luglio 1670 Philips Huijbertsz¹ salutò la moglie, Eva Geldorpis, e uscì dalla sua abitazione di Nieuwendijk, ad Amsterdam. In quel giorno d'estate, tuttavia, il mercante di seta cinquantaseienne non si stava recando al negozio ereditato dal padre. Era domenica, ed egli aveva questioni più spirituali a cui pensare, questioni di estrema importanza per il benessere religioso e morale della sua comunità.

Appena quattro giorni prima, i membri del concistoro della Chiesa riformata di Amsterdam avevano affidato a fratello Huijbertsz e al suo collega fratello Lucas Van der Heiden, anch'egli impegnato nel commercio della seta, il compito di rappresentarli all'imminente assemblea della giurisdizione regionale di Amsterdam – detta *classis*² –, ovvero il maggiore sinodo distrettuale a cui partecipavano regolarmente i predicatori delle comunità religiose di Amsterdam e dei villaggi del circondario per affrontare questioni di interesse comune. (La *classis* di Amsterdam era una delle quattordici esistenti nella provincia d'Olanda.) A Philips e Lucas era stata affidata la responsabilità di informare i membri del sinodo distrettuale su certe inquietudini che il concistoro di Amsterdam aveva espresso il 30 giugno in merito ad alcune recenti pubblicazioni:

Poiché alcune rimostranze già espresse in passato affliggono la nostra Chiesa, è stata intrapresa un'inchiesta al fine di portarle all'attenzione del Sinodo distrettuale e successivamente, in caso di approvazione da parte di questo, a quella del primo Sinodo provinciale, qualora si accerti che non vi sono differenze con i casi del passato. La nostra Chiesa richiede solo che, in base al registro degli antichi *gravamina* [ricorsi], si ponga particolare attenzione all'impudenza del papato, alle pubblicazioni sociniane e alla pubblicazione di libri

scandalosi, in particolare a quel pernicioso volume che porta il titolo di *Trattato teologico-politico*³.

Gli «antichi *gravamina*», ai quali il concistoro chiedeva ora alla *classis* di Amsterdam di fare riferimento nel prendere in esame le nuove pubblicazioni, avevano dato origine nel 1653 a un editto emanato dagli Stati d'Olanda – il principale corpo legislativo della provincia e, probabilmente, la maggiore autorità della nazione –, in cui si proibiva la stampa e la divulgazione di determinati libri «irreligiosi». Il concistoro della Chiesa di Amsterdam voleva dunque che i predicatori presenti al sinodo distrettuale dichiarassero che l'editto del 1653 andava applicato anche in quel nuovo caso. La *classis* avrebbe poi riferito sulla questione al sinodo dell'Olanda settentrionale, ovvero al concilio ecclesiastico provinciale – ce n'era un secondo per l'Olanda meridionale –, sotto la cui giurisdizione ricadevano sei distretti, compreso quello di Amsterdam.

Il concistoro di Amsterdam non era stato il primo consesso della Chiesa riformata ad accorgersi di «un profano, blasfemo libro intitolato *«Trattato teologico-politico»*, in cui sono contenute alcune dissertazioni con le quali si mostra come la libertà di filosofare ... non può essere negata se non distruggendo la pietà e la pace dello Stato». Già nel maggio del 1670 i concistori di Utrecht, Leida e Haarlem avevano infatti chiesto ai rispettivi consigli municipali di porre sotto sequestro tutte le copie del volume – pubblicato appena nel gennaio di quello stesso anno! – e di prendere provvedimenti atti a impedire una sua successiva riedizione o distribuzione. Anche se la reazione di Amsterdam era stata un po' più lenta, trattandosi della città più importante dei Paesi Bassi il fatto che le gerarchie della Chiesa riformata rivolgersero un appello così pressante avrebbe di certo influenzato profondamente i *predikanten* del sinodo distrettuale e provinciale.

A Philips Huijbertszoon quell'importante compito diplomatico era stato forse affidato in virtù della reputazione e della fiducia di cui godeva all'interno della comunità. Vent'anni prima si era fatto garante per la liberazione di alcuni cittadini olandesi che, mentre si trovavano all'estero, erano stati catturati, ridotti in schiavitù e poi riscattati con una cospicua somma di denaro⁴. O forse, in qualità di rappresentante della gerarchia ecclesiastica locale, era stato tra

coloro che erano rimasti particolarmente scossi dagli scritti in questione. Almeno in parte, il contenuto del *Trattato teologico-politico* che il concistoro portava all'attenzione del sinodo doveva essere noto a Philips Huijbertssoon. Quel giorno, appena arrivato nella Nieuwe Kerk, nella cui sala del concistoro teneva le proprie riunioni anche la *classis* di Amsterdam, egli avrebbe dato lettura dinanzi agli altri membri di alcuni passi particolarmente offensivi, nella speranza di far comprendere loro quanto grande fosse il pericolo.

La presentazione ebbe l'effetto desiderato. Quello stesso pomeriggio il sinodo distrettuale di Amsterdam concluse quanto segue:

... la pubblicazione di libri scandalosi e in particolare del pernicioso volume intitolato *Trattato teologico-politico* dovrebbe rientrare negli antichi *gravamina* [ovvero quanto stabilito dall'editto del 1653] ... La *classis*, informata dalla propria commissione delle numerose e immensamente abominevoli affermazioni contenute nel suddetto libro, lo ha denunciato come blasfemo e pericoloso⁵.

La questione fu quindi sottoposta al sinodo dell'Olanda settentrionale, che doveva riunirsi di lì a una settimana. Il 5 agosto, il concilio ecclesiastico provinciale deliberò quanto segue:

È desiderio della *classis* di Amsterdam che ... la pubblicazione di libri scandalosi e in particolare del pernicioso volume intitolato *Trattato teologico-politico* rientri negli antichi *gravamina* ... Per quanto concerne il libro blasfemo intitolato *Trattato teologico-politico*, i delegati hanno preso tutte le misure necessarie per fermarne la circolazione in accordo con il primo consiglio delle Corti d'Olanda [Hof van Holland] e sono ora in attesa dell'esito di tali provvedimenti. Il Sinodo, nella sua profonda ripugnanza per questo libro osceno, desidera ringraziare gli onorabili galantuomini di Bennebroek per essersi offerti di fare tutto ciò che è in loro potere al fine di cancellare dalla nostra vista

un simile scritto, e i nostri fratelli di Amsterdam per averci letto passi dell'odioso libro. Ringraziamo altresì i delegati per il servizio reso e affidiamo a essi e ai delegati dell'Olanda meridionale il compito di portare tutto questo a conoscenza della suprema Potestà [gli Stati d'Olanda] e impetrare il suo aiuto per eliminare drasticamente [il libro] e sollecitare altresì un editto che proibisca questo e ogni altro volume blasfemo⁶.

Era esattamente il risultato in cui Philips Huijbertszoon e i suoi colleghi del concistoro di Amsterdam avevano sperato.

Mentre ad Amsterdam avvenivano queste macchinazioni, l'autore del libro scandaloso che tanto aveva sconvolto le gerarchie ecclesiastiche della città stava abbandonando la sua tranquilla residenza campagnola per trasferirsi all'Aia, la capitale amministrativa e legislativa della Repubblica delle Sette Province Unite dei Paesi Bassi. Dopo aver preso alloggio in poche stanze al piano superiore di una casa di proprietà della vedova Van der Werve, affacciata su un pontile secondario chiamato De Stille Verkade («la Quieta Banchina»), egli avrebbe continuato a scrivere in pace di filosofia e politica.

Bento de Spinoza era nato il 24 novembre 1632 in un'illustre famiglia di mercanti appartenente alla comunità ebraico-portoghese di Amsterdam⁷. Questa comunità di sefarditi era stata fondata dai cosiddetti «nuovi cristiani», o *conversos* – ebrei che in Spagna e Portogallo erano stati costretti tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento a convertirsi al cattolicesimo –, e dai loro discendenti. Bersagliati di continuo dall'Inquisizione spagnola, che metteva in dubbio la sincerità della loro conversione, molti nuovi cristiani avevano abbandonato la Penisola iberica nei primi anni del Seicento e si erano infine stabiliti ad Amsterdam e in qualche altra città dell'Olanda settentrionale. Grazie al suo ambiente in genere tollerante e a un'attenzione più rivolta alla prosperità economica che non all'omogeneità confessionale, la Repubblica delle Sette Province Unite, resasi da poco indipendente, e soprattutto la provincia d'Olanda (la più grande), offrì a questi profughi la possibilità di ritornare alla fede degli avi e di riprendere la loro vita

secondo le consuetudini ebraiche. Benché all'interno della società dei Paesi Bassi non mancassero naturalmente frange più conservatrici che chiedevano a gran voce l'espulsione dei «mercanti portoghesi»⁸, le autorità di Amsterdam, più liberali, e soprattutto i rappresentanti più illuminati della società olandese nel suo complesso, non avevano alcuna intenzione di incorrere nello stesso errore commesso dalla Spagna nel secolo precedente scacciando una fetta di popolazione economicamente attiva, la cui fiorente rete commerciale a elevata produttività offriva un contributo sostanziale alla prosperità del cosiddetto Secolo d'oro olandese.

I genitori di Spinoza non erano tra i sefarditi più agiati della città, il cui benessere economico era stato a sua volta superato dalle fortune degli olandesi più ricchi. La famiglia di Spinoza, in ogni caso, poteva ritenersi benestante. Il padre, Miguel, importava infatti frutta secca e noci, per lo più dalle colonie spagnole e portoghesi e, a giudicare dai suoi stessi racconti e dal rispetto di cui godeva presso gli altri mercanti, per un certo tempo dovette essere un uomo d'affari di grande successo.

Bento (o Baruch, come veniva chiamato nella sinagoga) era senza dubbio un ragazzo di notevoli doti intellettuali, che produceva una forte impressione sugli insegnanti a mano a mano che progrediva lungo i vari livelli scolastici. In momenti diversi, studiò probabilmente con tutti i rabbini più illustri della congregazione Talmud Torah, tra i quali Menasseh ben Israel, il rabbino di tendenze ecumeniche e cosmopolite che a quell'epoca era forse l'ebreo più famoso di tutta Europa; Isaac Aboab da Fonseca, incline al misticismo; e Saul Levi Mortera, il «sapientissimo Rabbi» della comunità di Amsterdam, con una maggiore propensione al razionalismo filosofico e spesso in forte disaccordo con Rabbi Aboab riguardo all'importanza della *kabbalah*, la forma esoterica del misticismo ebraico.

Nonostante gli eccellenti risultati riportati a scuola, Spinoza, contrariamente alla storia a lungo diffusa, non studiò mai per diventare rabbino. In realtà, non giunse nemmeno ai livelli superiori del programma scolastico, che includevano lo studio avanzato del Talmud. Nel 1649, infatti, dopo la morte del fratello maggiore Isaac, che fino a quel momento aveva aiutato il padre

nell'azienda di famiglia, Spinoza dovette interrompere la propria formazione per sostituirlo. Quando morì anche il padre Miguel, il giovane Spinoza, assistito dall'altro fratello Gabriel, si ritrovò mercante a tempo pieno, non ancora ventenne e già titolare della ditta Bento y Gabriel de Spinoza. Sembra tuttavia che egli non possedesse la scaltrezza del vero commerciante, tanto che l'azienda, strangolata dai debiti lasciati dal padre, sopravviveva a stento sotto la sua direzione.

Spinoza, in ogni caso, non aveva alcuna particolare predilezione per la vita mercantile. Nemmeno il successo economico, che pure garantiva privilegi e rispetto all'interno della comunità ebraico-portoghese, esercitava su di lui un grande fascino. Al tempo in cui lui e il fratello Gabriel assunsero la guida della ditta di famiglia, Bento si era già allontanato dalle questioni materiali e dedicava sempre più energie agli interessi intellettuali. Qualche anno dopo, ricordando l'epoca della sua conversione alla vita filosofica, scrisse di una sua crescente consapevolezza della vanità delle occupazioni a cui si dedicava la maggior parte delle persone (lui compreso), che davano scarso peso al vero valore dei beni che pure rincorrevano tanto disperatamente.

Dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato che tutto ciò che spesso ci si presenta nella vita comune è vano e futile – e vedendo come tutto ciò che temevo direttamente o indirettamente non aveva in sé niente di buono né di cattivo, se non in quanto l'animo ne veniva commosso, decisi infine di ricercare se ci fosse qualcosa di veramente buono e capace di comunicarsi e da cui solo, respinti tutti gli altri falsi beni, l'animo potesse venire affetto; meglio ancora, se ci fosse qualcosa tale che, trovatolo e acquisitolo, potessi godere in eterno di continua e grandissima felicità.

Egli era ben cosciente dei rischi che correva abbandonando la sua occupazione precedente per intraprendere quella nuova impresa.

Dico «decisi infine»: infatti, a prima vista sembrava pazzesco voler lasciare il certo per qualcosa d'ancora incerto. Consideravo appunto gli agi che

s'acquistano con le ricchezze e con gli onori e vedevo che sarei stato costretto ad astenermi dal ricercarli se volevo dedicarmi seriamente ad altra, nuova indagine; e se poi la somma felicità si fosse trovata in essi, mi accorgevo che avrei dovuto rimanerne privo. Ma se non si fosse trovata lì e io avessi ricercato solo gli agi, anche in tal caso sarei rimasto privo della somma felicità⁹.

Tra l'inizio e la metà degli anni Cinquanta del XVII secolo Spinoza aveva ormai deciso che il suo futuro era nella filosofia, nella ricerca della conoscenza e della vera felicità, non certo nell'importazione di frutta secca.

Verso l'epoca in cui prese a osservare la vita mercantile con occhi disincantati, Spinoza cominciò a studiare il latino e i classici. La maggior parte della vita accademica e intellettuale europea trovava ancora nel latino la propria lingua franca, e Spinoza aveva bisogno di conoscerla per i suoi successivi studi di filosofia, soprattutto se intendeva frequentare anche qualche lezione all'università. Per approfondire la sua conoscenza nelle discipline che lo interessavano egli dovette uscire dall'ambiente ristretto della comunità ebraica e trovò ciò che cercava negli insegnamenti di Franciscus Van den Enden, un ex gesuita di idee politiche radicali che sembrava offrire una sorta di salotto filosofico-letterario a umanisti di formazione laica, ultrademocratici e liberi pensatori. (Van den Enden finì sul patibolo in Francia per aver preso parte a un complotto repubblicano contro Luigi XIV e la monarchia.) Fu probabilmente Van den Enden a introdurre per primo il giovane ebreo nel mondo di Descartes, che tanta importanza avrebbe avuto nell'evoluzione filosofica di Spinoza e di altri pensatori contemporanei. Mentre proseguiva quest'istruzione laica in filosofia, letteratura e pensiero politico nella casa del suo mentore, sembra che Spinoza continuasse altresì la propria educazione ebraica nella *yeshiva* Keter Torah («Corona della Legge») di Rabbi Mortera, sotto la cui guida studiò probabilmente le opere di Maimonide e di altri filosofi ebrei.

Benché gli studi lo distraessero dagli affari, e pur sentendo senza dubbio affievolirsi la sua fede ebraica a mano a mano che penetrava sempre più a fondo nel mondo letterario dei pagani e dei gentili,

Spinoza manteneva le apparenze e per tutta la prima metà degli anni Cinquanta continuò a essere un membro stimato della congregazione Talmud Torah, versando regolarmente i tributi e le tasse comunali e offrendo cospicue somme ai fondi benefici gestiti dalla comunità.

Poi, il 27 luglio 1656, nella sinagoga gremita di fedeli sul vecchio Houtgracht venne data lettura dinanzi all'Aron haQodesh (l'Armadio sacro) del seguente bando in ebraico:

I Signori del *ma'amad* [il consiglio di laici a cui era affidato il governo della comunità], da lungo tempo a conoscenza delle opinioni e delle azioni malvagie di Baruch de Spinoza, hanno cercato in vari modi e con diverse promesse di farlo tornare sulla retta via. Ma non essendo riusciti a correggerlo in alcun modo e continuando viceversa a ricevere quotidianamente informazioni serie sulle abominevoli eresie che egli ha compiuto e insegnato nonché sui suoi atti mostruosi, e avendo numerosi testimoni credibili di tutto questo che hanno deposto e testimoniato a tale proposito al cospetto del suddetto Espinoza, sono giunti alla conclusione della verità di tali fatti.

Il consiglio della congregazione, dopo aver consultato i rabbini, decise di conseguenza che il ventitreenne Spinoza

... sia scomunicato ed espulso dal popolo di Israele. Su decreto degli angeli e su ordine dei santi, noi scomunichiamo, espelliamo, malediciamo e danniamo Baruch de Espinoza, con il consenso di Dio, sia Egli lodato, e con il consenso dell'intera santa congregazione, e di fronte a questi rotoli che recano scritti al loro interno i 613 precetti; maledicendolo con la scomunica con la quale Giosuè mise al bando Gerico e con la maledizione con cui Eliseo maledisse i fanciulli e con tutti i castighi che sono scritti nel Libro della Legge. Che egli sia maledetto di giorno e maledetto di notte, maledetto quando si sdraia e maledetto quando si

alza, maledetto quando esce e maledetto quando rientra. Il Signore non lo risparmiarà: al contrario, la collera del Signore e la sua gelosia si abatteranno su quest'uomo, e tutte le maledizioni scritte in questo libro penderanno su di lui, e il Signore cancellerà il suo nome da sotto il cielo. Il Signore lo allontanerà con tutto il male dalle tribù di Israele, in obbedienza a tutte le maledizioni scritte in questo Libro della Legge. Voi invece, voi che siete fedeli al Signore vostro Dio, ciascuno di voi è vivo quest'oggi.

Il documento si concludeva con un avvertimento: «Nessuno comunichi con lui, neppure per iscritto, né gli accordi alcun favore, né stia con lui sotto lo stesso tetto, né si avvicini a lui più di quattro cubiti; né legga alcun trattato composto o scritto da lui»¹⁰.

Era il più severo bando di *herem*, o di ostracismo sociale e religioso, mai promulgato contro un membro della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam. Quell'anno, i capi della congregazione riuniti nel *ma'amad* dovevano aver scavato a lungo nei loro libri per trovare le parole giuste¹¹. A differenza di numerosi altri bandi pronunciati in quel periodo, quello contro Spinoza non fu mai revocato.

Non sappiamo con certezza per quali ragioni Spinoza fu punito con tanta virulenza. Il fatto poi che il castigo fosse stato inflitto dalla sua stessa comunità di appartenenza – da una congregazione che lo aveva cresciuto e educato e che teneva in alta considerazione la sua famiglia – non fa che accrescere il mistero. Né il testo del *herem* né altri documenti dell'epoca ci spiegano esattamente quali fossero le «opinioni e azioni malvagie», le «abominevoli eresie» o gli «atti mostruosi» che egli avrebbe commesso e insegnato ad altri. Non dimentichiamo che fino a quel momento non aveva ancora pubblicato nulla, né composto alcun trattato. Nelle lettere giunte fino a noi Spinoza non accenna mai a quel periodo della sua vita e non fornisce ai suoi corrispondenti (né a noi) nessun indizio sulle ragioni che portarono alla sua espulsione¹². Tutto quel che sappiamo è che nel 1656 le autorità della comunità pronunciarono contro di lui un *herem* che non ebbe eguali in quel periodo.

Tre fonti relativamente sicure, tuttavia, ci offrono alcuni suggestivi indizi sulla natura del peccato commesso da Spinoza. Secondo la cronologia degli eventi che portarono al *herem* compilata da Jean-Maximilien Lucas, il primo biografo del filosofo, che scrisse poco dopo la sua morte, all'interno della congregazione si faceva un gran parlare delle sue opinioni; la gente, primi fra tutti i rabbini, era estremamente curiosa di conoscere i pensieri di quel giovanotto, famoso per la sua intelligenza. Come riferisce Lucas: «Tra i suoi sostenitori piú entusiasti c'erano due giovani che, dichiarandosi suoi amici, gli chiesero di esporre fino in fondo il suo punto di vista. Gli garantirono che, di qualunque cosa si fosse trattato, nulla aveva da temere da loro, dato che la loro curiosità era motivata unicamente dal desiderio di chiarire certi dubbi»¹³. I due giovani, per vincere le esitazioni di Spinoza, gli dissero che se si leggevano attentamente Mosè e i profeti, si era tentati di concludere che l'anima non fosse immortale e che Dio fosse materiale. «Che ne pensi tu?», chiesero a Spinoza. «Dio ha un corpo? L'anima è immortale?» Dopo qualche tentennamento, Spinoza stette al gioco.

Confesso, disse [Spinoza], che, dal momento che nella Bibbia non c'è nessun riferimento al non materiale o all'incorporeo, non c'è motivo di credere che Dio non abbia un corpo. Tanto piú che, come dice il Profeta, Dio è grande, e non si può concepire la grandezza senza estensione e, quindi, a prescindere dal corpo. Per quanto riguarda gli spiriti, le Scritture non dicono che essi sono sostanze reali e permanenti, bensí semplici fantasmi, chiamati angeli poiché Dio li adopera per annunciare il suo volere; sono fatti in modo tale da restare invisibili, come gli angeli e ogni altra sorta di spiriti, poiché la loro materia è assai fine e diafana, tanto che li si può vedere solo come si vedono i fantasmi, negli specchi, in sogno, oppure di notte.

Quanto all'anima umana, poi, sembra che Spinoza aggiungesse che «ogni qual volta le Scritture ne parlano, la parola "anima" è usata solo per significare vita, o qualche essere vivente. Si cercherebbe invano un solo brano che parli di immortalità. Mentre l'ipotesi

contraria è confermata da centinaia di passi, ed è piuttosto facile dimostrarla».

Non fidandosi molto – e con ottimi motivi – dei suoi “amici” e sospettando le vere ragioni che si celavano dietro la loro curiosità, Spinoza interruppe quelle conversazioni non appena se ne offrì l’opportunità. All’inizio, i suoi interlocutori pensarono che volesse prendersi gioco di loro o cercasse di sbalordirli esprimendo idee scandalose. Quando però si accorsero che Spinoza parlava seriamente, cominciarono a informare gli altri membri della comunità: «Andavano dicendo che la gente si illudeva che quel giovane potesse diventare uno dei pilastri della sinagoga, e che sembrava più verosimile che ne diventasse un giorno il distruttore, dato che nutriva solo odio e disprezzo per la legge di Mosè». A quanto riferisce Lucas, allorché Spinoza fu convocato dinanzi ai giudici, furono quegli stessi giovani a presentarsi come testimoni d’accusa, sostenendo che egli «giudicava gli Ebrei “un popolo superstizioso, nato e cresciuto nell’ignoranza, che non conosce Dio e tuttavia ha l’impertinenza di considerarsi il Suo popolo, mettendosi al di sopra di tutte le altre nazioni”»¹⁴.

Benché alcuni studiosi mettano in dubbio l’affidabilità di Lucas, il suo racconto corrisponde in larga misura a una precedente relazione dei fatti, risalente a un periodo di poco successivo al *herem* pronunciato contro Spinoza ma scoperta negli archivi soltanto negli anni Cinquanta del XX secolo. Nel 1659 il frate agostiniano Tomás Solano y Robles si trovava a Madrid dopo aver compiuto, nell’autunno dell’anno precedente, un viaggio che lo aveva portato fino ad Amsterdam. L’Inquisizione spagnola era avida di informazioni su quanto stava accadendo tra i «nuovi cristiani» di un tempo, molti dei quali, pur risiedendo ormai nell’Europa settentrionale, in passato erano stati soggetti all’autorità delle gerarchie cattoliche e avevano ancora parenti tra i *conversos* della Penisola iberica, con cui mantenevano anche proficui contatti commerciali. Gli inquisitori si affrettarono a interrogare sia fra Tomás sia un altro viaggiatore che era stato nei Paesi Bassi, il capitano Miguel Pérez de Maltranilla, che aveva soggiornato ad Amsterdam nello stesso periodo e nella stessa casa in cui aveva abitato il frate agostiniano. Entrambi riferirono di aver incontrato ad Amsterdam il giovane filosofo e un uomo di nome Juan de

Prado, espulso dalla comunità ebraica poco dopo Spinoza. I due apostati avevano detto a fra Tomás di essere stati dapprima convinti seguaci della legge ebraica ma di «aver poi cambiato idea» e di essere stati espulsi dalla sinagoga a causa delle loro opinioni su Dio, l'anima e la legge. Agli occhi della congregazione, essi avevano raggiunto «il limite dell'ateismo»¹⁵. Secondo la deposizione di fra Tomás, i due sostenevano che l'anima non era immortale, che la legge di Mosè «non era vera» e che non esisteva alcun Dio, se non in senso «filosofico»¹⁶. Maltranilla confermò a sua volta che secondo Spinoza e Prado «la legge ... era falsa»¹⁷.

Il testimone conclusivo di questa vicenda è David Franco Mendes, poeta e storico della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam. Benché scritta molti anni dopo quella di Lucas, la sua opera rappresenta senza dubbio una miniera d'informazioni sulla storia della congregazione. Riferendo in breve sul caso in questione, Mendes ribadisce che Spinoza non solo aveva violato lo Shabbat e le leggi sulle festività ma era altresí pieno di idee «atee», ed era stato punito di conseguenza¹⁸.

«Dio esiste solo in un senso filosofico», «la legge di Mosè non è vera», «l'anima non è immortale» – si tratta di affermazioni alquanto vaghe e imprecise, che non dicono molto di piú sull'accusa notoriamente ambigua di «ateismo». Nel caso di Spinoza, tuttavia, disponiamo di un saldo fondamento per cogliere l'esatto senso di ciò che egli intendeva, poiché quelle affermazioni corrispondono esattamente alle tesi che avrebbe cominciato a elaborare e sostenere nelle sue opere cinque anni dopo la sentenza del *herem*. Certo, non possiamo avere l'assoluta sicurezza che il contenuto di quegli scritti corrisponda precisamente a ciò che Spinoza andava dicendo all'interno della comunità, ma il racconto di Lucas e la testimonianza di fra Tomás indicano che verso la metà degli anni Cinquanta la dottrina metafisica, morale e religiosa che troveremo nei suoi lavori filosofici piú maturi era già ben presente nella sua mente e, a quanto pare, anche sulle sue labbra.

A quanto riferisce Lucas, Spinoza accolse l'espulsione senza battere ciglio: «Meglio così. Non mi costringono a fare nulla che non avrei fatto di mia spontanea volontà se non avessi temuto lo scandalo ... Ma dal momento che è questo che vogliono, imbocco volentieri la

strada che mi si apre davanti»¹⁹. A quel punto, non era piú il ligio osservante della religione dei padri e, di certo, doveva ormai nutrire forti dubbi sia sui dogmi particolari dell'ebraismo sia, piú in generale, sull'autentico valore delle religioni settarie. A parte la possibilità di gestire l'azienda di famiglia e di guadagnarsi da vivere, il fatto di essere un membro stimato della comunità ebraico-portoghese sembrava non importargli molto.

Nel giro di un paio d'anni, Spinoza aveva già lasciato Amsterdam. Nel 1661 abitava in un piccolo villaggio dei sobborghi di Leida chiamato Rijnsburg, molando lenti per sbarcare il lunario ed elaborando varie parti di quella che all'epoca chiamava «la mia filosofia». Seguendo la miglior tradizione cartesiana, scrisse per esempio un trattato sul metodo filosofico, il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in cui affrontava alcuni problemi fondamentali riguardanti la natura e la varietà della conoscenza umana e i mezzi piú adeguati per acquisire la vera conoscenza, il tutto inserito nel contesto di una piú ampia concezione di ciò che per l'essere umano rappresenta «il bene». Nello stesso periodo compose altresí il *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*²⁰, che racchiudeva *in nuce* molti temi e idee che ricompariranno in versioni piú mature nonché, in forma piú ordinata e perspicua, nel suo capolavoro filosofico: l'*Etica*. Spinoza non terminò questi primi lavori e nessuno di essi venne pubblicato durante la sua vita. Il *Breve trattato*, tuttavia, rappresentò il primo serio tentativo di Spinoza di esporre quella che egli considerava la metafisica di Dio e della natura, la corretta concezione dell'anima umana, la natura della conoscenza e della libertà, lo statuto del Bene e del Male, il rapporto dell'essere umano con la natura e i mezzi per raggiungere l'autentica felicità.

Con il passare degli anni, Spinoza continuò a mantenere stretti contatti con la cerchia di amici di Amsterdam, che ben presto lo esortarono a scrivere un'introduzione generale e comprensibile alla filosofia di Descartes, di cui era da tutti considerato un profondo conoscitore. Nel 1663, pertanto, poco dopo essersi trasferito da Rijnsburg a Voorburg, un altro piccolo villaggio nei dintorni dell'Aia, scrisse per i suoi amici l'unica opera che egli vedrà pubblicata con il suo nome: *Renati Des Cartes principia philosophiae, more geometrico demonstrata*. Alla base del lavoro c'erano alcune

lezioni sui *Principî della filosofia* di Descartes impartite da Spinoza a un giovane che per un certo periodo aveva abitato con lui a Rijnsburg. Nella versione scritta, Spinoza ripresenta la metafisica, l'epistemologia e la fisica fondamentale del «manuale» di filosofia di Descartes all'interno di un metodo geometrico che coinvolge assiomi, definizioni e postulati. (All'epoca Spinoza aveva deciso che la geometria euclidea era la veste migliore per presentare queste parti della filosofia.) I *Principî* conferirono a Spinoza la fama di divulgatore del pensiero cartesiano e perfino (seppure in maniera fuorviante) la reputazione di massimo esponente della filosofia di Descartes, cosa che in seguito, allorché aumentarono gli attacchi contro di lui, creò non pochi problemi ai veri cartesiani.

Nella prima metà degli anni Sessanta del XVII secolo, tuttavia, l'esposizione della filosofia cartesiana fu sostanzialmente, per Spinoza, una distrazione dal costante assillo di riuscire a presentare nel modo più rigoroso il proprio originalissimo pensiero filosofico. Abbandonato il *Breve trattato*, che evidentemente non lo soddisfaceva, Spinoza cominciò a scrivere quello che sarebbe diventato il suo capolavoro filosofico e una delle più grandi opere di tutta la storia della filosofia: l'*Etica*.

Pur presentandosi ancora come un trattato su Dio, l'uomo e il suo bene, l'*Etica* era altresì il tentativo di offrire in «stile geometrico» un'esposizione del suo grandioso progetto metafisico e morale in forma più esaustiva, più chiara e più sistematica. Completate molti anni più tardi, le cinque parti dell'*opus magnum* di Spinoza fornivano una rigorosa dimostrazione del cammino verso la felicità umana in un mondo governato da un rigido determinismo causale e gremito di ostacoli al nostro benessere – ostacoli a cui, per nostra stessa natura, tendiamo a reagire in modi non sempre benefici.

Spinoza esordisce sostenendo che al livello ontologico più elementare l'universo è una sostanza necessariamente esistente, singola, indivisibile, infinita ed eterna. È questa la sostanza più reale, definita da Spinoza «Dio o Natura» (*Deus sive Natura*). Il Dio di Spinoza non è un essere trascendente e sovranaturale: Egli, o piuttosto Esso, non è dotato di alcuna di quelle caratteristiche psicologiche o morali tradizionalmente attribuite a Dio da molte religioni occidentali. Il Dio di Spinoza non dà ordini, non giudica né

stringe solenni alleanze. Conoscenza, volontà, benevolenza, saggezza e giustizia non fanno parte dell'essenza divina. Nella filosofia di Spinoza, in altre parole, Dio non è la divinità provvidenziale che tanto timore incute in Abramo. Dio è piuttosto la sostanza fondamentale, infinita ed eterna, della realtà e la causa prima di ogni cosa. Tutto il resto appartiene pertanto alla Natura (o ne è una «modalità»)²¹.

Tutte le cose all'interno della Natura – vale a dire tutto – sono invariabilmente e necessariamente determinate da essa. Nulla può sfuggire alle leggi di natura, non ci sono eccezioni. Ogni cosa consegue con assoluta necessità dai principî universali e necessari della Natura (attributi di Dio). Per la Natura, o all'interno di essa, non esistono intenti. Non accade nulla che sia determinato da una ragione ultima o che sia connesso a un qualsiasi obiettivo o progetto complessivo. Tutto accade soltanto perché è determinato dal semplice ordine causale della Natura. Poiché Dio è identico ai principî universali, operativi e causali della Natura – la sostanza di ogni cosa –, ne consegue che la concezione antropomorfa di Dio, che secondo Spinoza caratterizza le religioni settarie, e tutte le asserzioni sulla ricompensa o il castigo divino che essa implica, non sono altro che finzioni imbevute di superstizione.

Spinoza si dedica poi alla natura dell'essere umano e al suo ruolo nella Natura. La Natura, in quanto sostanza infinita, possiede infiniti attributi o essenze, ciascuno dei quali costituisce una specie di natura universale delle cose. Noi conosciamo soltanto due di questi attributi: il Pensiero (ovvero la sua essenza, il *proprium* della mente) e l'Estensione (ovvero l'essenza materiale, il *proprium* del corpo). Il corso della Natura è unico, poiché la Natura è un'unica sostanza, una perfetta unità. Appunto per questo, tuttavia, essa procede al di sotto di ciascun attributo in modo coordinato e parallelo al suo rivelarsi in ogni altro attributo. Ogni singolo fenomeno o evento non è che un «modo» della Natura che si palesa sotto attributi differenti. Il medesimo fenomeno o evento, pertanto, si manifesta nel Pensiero (come fenomeno o evento mentale o pensante), nell'Estensione (come fenomeno o evento materiale o corporeo) e così via in tutti gli altri attributi. La mente umana e il corpo umano sono perciò una sola e identica cosa nella Natura, che si manifesta rispettivamente nel Pensiero e nell'Estensione. La loro

unità nell'essere umano e nella correlazione tra i loro rispettivi stati è funzione della loro identità ultima e metafisica nella Natura. Il risultato è che gli esseri umani sono parte della Natura quanto ogni altra cosa e non vivono in una qualche «giurisdizione» separata in cui siano esenti dalle sue leggi. Ogni singola individualità, umana o altro, è soggetta al medesimo determinismo causale che governa tutti gli eventi della Natura. Questo spiega in che modo Spinoza possa proporre di considerare i pensieri, le emozioni, i desideri e le volizioni dell'uomo «come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi»²².

La descrizione della natura umana è accompagnata da un'impostazione psicologica che riflette i diversi modi in cui l'uomo risente del mondo circostante e ne indaga lo sforzo «di perseverare nell'essere» a fronte delle forze esterne, tendenza che caratterizza l'«essenza» degli esseri umani (e di ogni altro essere). La vita della mente umana è fatta di passioni e azioni diverse: le prime costituiscono la nostra risposta emotiva e affettiva ai vari modi in cui gli oggetti esterni entrano in collisione con noi secondo un preciso rapporto di causa ed effetto; le seconde derivano dalle nostre risorse interiori. Entrambe rappresentano modalità diverse in cui la nostra «potenza» subisce un incremento o un decremento in relazione ai nessi causali in cui è immersa la nostra esistenza. L'immagine della vita umana che emerge dal catalogo spinoziano delle passioni risulta alquanto tormentata: l'uomo è emotivamente sballottato di qua e di là e si trova alla mercé di cose e forze che sono al di fuori del suo controllo.

Il rimedio a una vita del genere, costantemente invischiata nelle passioni, risiede nella virtù, vale a dire nella ricerca del sapere e della conoscenza. Nessun essere umano potrà mai essere del tutto affrancato dalle passioni, poiché tutti gli esseri sono necessariamente parte della Natura e sempre soggetti a influenze esterne. Gli esseri umani, tuttavia, possono acquisire un certo grado di autonomia e libertà dal loro disordine interiore nella misura in cui sono attivi e guidati dalla ragione, e possono così acquisire consapevolezza del modo in cui ogni cosa in Natura deve avvenire come avviene, inclusi gli atti della volizione umana. È così che la forza degli affetti passivi – o passioni – può essere quanto meno mitigata.

La potenza dell'uomo è assai limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne, e quindi noi non abbiamo un potere assoluto di adattare al nostro uso le cose che sono fuori di noi. Tuttavia, sopporteremo con animo tranquillo gli avvenimenti contrari a ciò che è richiesto dalla considerazione della nostra utilità, se siamo consapevoli che abbiamo fatto il nostro dovere, che la nostra potenza non poteva estendersi fino al punto di poterli evitare, e che siamo una parte di tutta la natura, il cui ordine noi seguiamo. Se comprenderemo questo chiaramente e distintamente, quella parte di noi che è definita dalla intelligenza, cioè la parte migliore di noi, l'accetterà con piena soddisfazione e si sforzerà di perseverare in questa soddisfazione²³.

L'ideale della persona libera e razionale presentato nell'*Etica* offre un modello per una vita umana virtuosa, affrancata dalle varie illusioni e intenta a cercare ciò che corrisponde autenticamente ai suoi interessi più elevati (in contrapposizione a ciò che può ricavare da un mero piacere transitorio).

La forma più alta di conoscenza («tanto difficile quanto rara») è una completa comprensione della Natura e dei suoi modi e include l'intuizione puramente intellettuale di come l'essenza di ogni fenomeno (in primo luogo di noi stessi e di tutti i nostri stati mentali e corporei) provenga dagli attributi più universali della Natura, ovvero, giacché Dio e Natura sono una sola e medesima realtà, di come l'essenza di ogni fenomeno sia in relazione con Dio. Spinoza conclude l'*Etica* con un'analisi dei massimi benefici offerti da questa profonda intuizione. La vera ricompensa della virtù, ribadisce Spinoza, non sta in qualche ricompensa ultraterrena per un'anima immortale. Non esiste nessuna immortalità della persona; è soltanto un'invenzione usata da un clero manipolatore per costringerci in un eterno stato di paura e di speranza e in tal modo controllarci. La «beatitudine» e la «salvezza» consistono piuttosto nel benessere e nella pace della mente che la conoscenza riesce a offrirci in *questa* vita. L'uomo virtuoso riconosce la necessità di ogni cosa e si dà pertanto minore affanno per ciò che potrebbe o non

potrebbe incontrare sul proprio cammino. Egli considera le vicissitudini della buona e della cattiva sorte in modo equanime, e la sua felicità non dipende da circostanze che sono al di fuori del suo controllo.

Spinoza lavorò ininterrottamente all'*Etica* – o alla sua *Philosophia*, come la chiamava allora – per un certo numero di anni, dal suo trasferimento a Voorburg nel 1663 all'estate del 1665. Sembra infatti che nel giugno di quell'anno egli disponesse già di una prima bozza, abbastanza soddisfacente da indurlo a consentire a pochi eletti di leggerla, e a permettere che tra i suoi amici di Amsterdam circolassero copie in latino e olandese di alcune parti del manoscritto. In quel momento, forse, egli contemplò perfino la possibilità di pubblicare il lavoro in un prossimo futuro.

Verso la fine del 1665, tuttavia, con un repentino cambiamento di progetti, a quanto pare, Spinoza mise da parte l'*Etica* per concentrarsi su questioni più pressanti, questioni che richiedevano ben più che una ricerca nell'ambito della metafisica, dell'epistemologia e della psicologia.

1 Secondo l'uso olandese del patronimico, Huijbertsz è la forma abbreviata di «Huijbertszoon», cioè «figlio di Huijbert».

2 Gemeente Amsterdam Stadsarchief, Archief van de Nieuwe Kerk, Archivio 376, inv. n. 12, p. 116. Ringrazio Odette Vlessing per aver portato alla mia attenzione questo materiale d'archivio.

3 Ivi, Archivio 376, inv. n. 12, p. 110; FW, vol. I, doc. 93, p. 289.

4 Ivi, Atto notarile 1557A, f. 91, notaio Jan Volkaertsz, Oli, 18 marzo 1649.

5 Ivi, Archief van de Nieuwe Kerk, Archivio 379, inv. n. 101; FW, vol. I, doc. 96, p. 291.

6 Ivi, Archief van de Nieuwe Kerk, Archivio 379, inv. n. 101; FW, vol. I, doc. 97, p. 292.

7 Traggo questo breve *excursus* biografico da Steven Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2009 [ed. or.

Spinoza: A Life, Cambridge University Press, Cambridge 1999].

8 Verso la fine degli anni Trenta del XVII secolo, Amsterdam ospitava anche un buon numero di ebrei askenaziti, provenienti dall'Europa centrale e orientale.

9 *Tractatus de intellectus emendatione*: G, II, p. 5; C, I, p. 7; [De Angelis, (1), (2), p. 3].

10 Il testo in ebraico è andato perduto ma si è conservata la versione portoghese nel *Livro dos Acordos de Nação e Ascamot*, Gemeente Amsterdam Stadsarchief, Archief van de Portugees-Israëlietische Gemeente, Archivio 334, n. 19, f. 408 [la traduzione del bando come delle altre citazioni relative al *herem* è ripresa da S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento* cit., pp. 133-34. *N.d.T.*].

11 Il testo usato per emettere il *herem* era stato portato da Venezia ad Amsterdam da Rabbi Saul Levi Mortera quasi quarant'anni prima, probabilmente per usarlo nel 1619 qualora una controversia interna alla congregazione non si fosse risolta amichevolmente.

12 A quanto pare, gli amici di Spinoza che curarono l'edizione delle sue opere e dell'epistolario per pubblicarli subito dopo la sua morte, distrussero tutte le lettere il cui contenuto non fosse espressamente filosofico (incluse quelle autobiografiche e personali).

13 Jakob Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*, Verlag Von Veit, Leipzig 1899, p. 5.

14 *Ibid.*, p. 7.

15 Israël S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, Paris 1959, pp. 32-33.

16 Per il testo della deposizione di fra Tomás, si veda *ibid.*, p. 32: «Ha conosciuto sia il dottor Prado, un medico il cui nome è Juan ma il cui nome ebraico gli è ignoto, il quale ha studiato ad Alcalá, sia un certo de Espinosa, probabilmente nativo di qualche villaggio d'Olanda, dato che ha studiato a Leida ed è un buon filosofo. Queste

due persone erano di fede ebraica, ma la sinagoga li ha espulsi e isolati perché hanno raggiunto il limite dell'ateismo. Essi stessi hanno testimoniato di essere stati circoncisi, di aver osservato la legge ebraica, e di aver poi cambiato idea, una volta capito che la suddetta legge non era vera, che l'anima muore con il corpo e che non esiste nessun Dio se non inteso in senso filosofico. Questo spiega perché essi siano stati espulsi dalla sinagoga e, pur rimpiangendo di non fruire più della carità della sinagoga e della possibilità di comunicare con gli altri ebrei, costoro sono ben felici di essere atei, dato che a loro giudizio Dio esiste solo in un senso filosofico ... e le anime muoiono con il corpo, e dunque non c'è nessun bisogno della fede».

17 Il testo originale della deposizione di Maltranilla è reperibile *ibid.*, p. 67.

18 David Franco Mendes, *Memorias do estabelecimento e progresso dos Judeos Portuguezes e Espanhoes nesta famosa citade de Amsterdam*, in «Studia Rosenthaliana», IX (1975), n. 2, pp. 60-61.

19 J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte* cit., p. 8.

20 Il *Breve trattato* non fu incluso nella raccolta di opere di Spinoza pubblicate in latino o in olandese dagli amici dopo la sua morte e fu scoperto soltanto nell'Ottocento tra altri manoscritti olandesi.

21 In tutto il volume – salvo che nelle citazioni – indicherò con «Natura» (con iniziale maiuscola) la sostanza metafisica dell'universo spinoziano, identica a Dio, e con «natura» (con iniziale minuscola) ciò che normalmente consideriamo appunto come “natura”, ovvero il mondo empirico con tutti i suoi fenomeni, eventi e leggi, tutti causati dalla Natura e ad essa appartenenti.

22 *Ethica*, III, *praefatio*: G, II, p. 138; C, I, p. 492; [Gentile - Radetti, p. 237].

23 *Ibid.*, IV, *appendix*: G, II, p. 275; C, I, pp. 593-94; [Gentile - Radetti, p. 569].

Capitolo secondo

Il problema teologico-politico

All'inizio della primavera del 1661, Henry Oldenburg, segretario corrispondente della Royal Society, stava compiendo uno dei suoi periodici viaggi sul continente. Durante il soggiorno ad Amsterdam e Leida fece visita ai vecchi amici e stabilì nuovi contatti per ampliare la sua già vasta cerchia di conoscenti e collaboratori scientifici. Mentre si trovava nella Repubblica delle Sette Province Unite, sentì parlare di un giovane filosofo di grande talento che viveva molando lenti ed era stato espulso dalla comunità ebraica. Un tempo aveva vissuto ad Amsterdam ma ora si era trasferito in un piccolo villaggio poco distante da Leida. Certo incuriosito, anche da ciò che gli era giunto all'orecchio a proposito del lavoro condotto dal giovane sulle lenti e la rifrazione della luce, Oldenburg deviò dal suo itinerario per recarsi in visita da Spinoza, che si era da poco stabilito a Rijnsburg. I due uomini condividevano molti interessi filosofici e scientifici, tra cui i recenti progressi nel campo della chimica e dell'ottica (tra le altre cose discussero degli esperimenti di Robert Boyle), e ben presto iniziò tra loro un fecondo epistolario. Le prime lettere di Spinoza giunte fino a noi appartengono a un intenso scambio di missive con Oldenburg, avvenuto nell'autunno del 1661. In una di esse l'inglese ribadiva al filosofo che bisognava «mantenere stretti i vincoli della nostra amicizia, coltivandola assiduamente con tutte le risorse di una reciproca solidarietà»¹.

Nonostante l'ardore iniziale, negli anni che seguirono ci fu soltanto qualche scambio occasionale di missive. A ostacolare una più assidua amicizia intervenne anche la guerra anglo-olandese, scoppiata nel marzo del 1665. In ogni caso, benché le comunicazioni tra Londra e Voorburg, dove ora viveva Spinoza, fossero divenute difficili, nell'aprile di quell'anno Oldenburg prese nuovamente l'iniziativa e riuscì a spedire una lettera sull'altra sponda del Mare del Nord, nella speranza di riprendere la corrispondenza e di sapere che Spinoza era «vivo e in buona salute e non aveva dimenticato il vecchio Oldenburg». Profondamente

interessato al lavoro sull'*Etica*, dei cui progressi era stato informato, rimase probabilmente sorpreso nell'apprendere che l'amico aveva messo da parte il trattato per dedicarsi a un progetto completamente diverso². In una lettera da Londra del settembre 1665 si avverte nelle parole di Oldenburg una certa apprensione, mista alla profonda sincerità con cui egli rimprovera bonariamente a Spinoza la decisione di rivolgersi ad argomenti nuovi e potenzialmente insidiosi: «Vedo che voi, più che filosofando, state, se così è lecito dire, teologizzando, con le vostre meditazioni intorno agli angeli, alle profezie e ai miracoli»³. Nella sua risposta, Spinoza spiega i motivi che lo hanno portato a cambiare i suoi progetti:

Sto ora componendo un trattato intorno al mio modo di intendere la Scrittura; e a farlo mi muovono: 1) i pregiudizi dei teologi, perché so che essi più di ogni altra cosa impediscono agli uomini di applicare il loro intelletto alla filosofia, e mi propongo perciò di svelarli e di rimuoverli dalla coscienza dei saggi [*prudentiorum*]; 2) l'opinione che di me ha il volgo, il quale non cessa di dipingermi come ateo, onde pure mi vedo costretto a rintuzzarla per quanto mi è possibile; 3) la libertà di filosofare e di dire quello che sentiamo: libertà che io intendo difendere in tutti i modi contro i pericoli di soppressione rappresentati dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori⁴.

L'*Etica* è senza dubbio un'opera di ampio respiro, il cui contributo più profondo e duraturo appartiene all'ambito della metafisica. Attraverso proposizioni rigorosamente dimostrate e abbondanti note esplicative Spinoza propone audacemente un radicale ripensamento della natura di Dio, del cosmo e dell'essere umano. L'*Etica*, tuttavia, è anche, e forse soprattutto, un'opera di filosofia morale. La metafisica, la teoria della conoscenza e la psicologia trattate nelle prime tre parti spianano a Spinoza la via per esporre la sua concezione della libertà umana, della virtù e del cammino verso la felicità. L'obiettivo di Spinoza è di far luce su ciò che costituisce una buona vita e sul modo in cui raggiungere un certo grado di benessere in un universo deterministico e indifferente alla felicità

dell'uomo. In tal senso, e nonostante l'evidente stile impersonale, l'*Etica* lancia il suo appello adattandolo a un registro egoistico e assolutamente personale. Essa tratta di che cosa significhi per ogni individuo – motivato come ogni altra creatura dal proprio tornaconto e dalla volontà di «perseverare nell'essere» – raggiungere nella sua esistenza uno stato di benessere pur confrontandosi con un mondo di forze esterne, molte delle quali si oppongono al suo sforzo (*conatus*) di accrescere la propria potenza.

Nel suo *opus magnum* Spinoza accenna anche ad alcune questioni di etica sociale e di filosofia politica. Poiché tutti gli individui, nel loro desiderio di sopravvivere e prosperare, si sforzano di mantenere e perfino di incrementare la loro potenza, insorge naturalmente il conflitto, soprattutto quando lo sforzo è governato dalle passioni e diretto verso beni esteriori a cui anche gli altri agognano. Nella competizione per possedere ciò a cui danno valore, gli uomini sperimentano invidia, gelosia, amore, odio, speranza e paura. La persona virtuosa, invece, guidata dalla ragione, non solo vedrà che tali beni transitori non contribuiscono affatto alla felicità, ma riconoscerà anche che il proprio benessere è favorito dalla vicinanza e dalla compagnia di altre persone virtuose che vivono secondo la ragione, vale a dire altre persone che sanno quali sono i veri valori, li perseguono e, pertanto, prosperano. Quest'uomo virtuoso agirà dunque nei confronti del prossimo in modo da essergli di giovamento e aiutarlo a raggiungere tale condizione ideale. Ciononostante, un'entità statale e civile appare indispensabile, afferma Spinoza, perché nella realtà non tutti agiscono secondo ragione. Al fine di scongiurare uno «stato di natura», ovvero un ambiente ostile in cui ciascuno ricerca sfrenatamente ciò che vuole e ciò che egli reputa (di solito erroneamente) conforme al proprio tornaconto – e al fine di creare maggiore sicurezza per i beni che si possiedono e perfino di realizzare le condizioni per una vita migliore, un'esistenza più razionale e prossima all'umana perfezione –, gli individui trasferiscono molti dei loro diritti a un'autorità politica incaricata di stabilire e far rispettare le leggi.

L'*Etica*, in ogni caso, non è un trattato di filosofia politica vero e proprio. Tali argomenti sono infatti discussi brevemente e in modo superficiale solo nella quarta parte. In questo lavoro Spinoza è assai

piú interessato alla «salvezza» e alla «beatitudine» dell'individuo, a ciò che un uomo è in grado di fare con gli strumenti che ha a disposizione per accrescere al massimo la propria libertà (intesa come autonomia razionale, come esistenza vissuta nella chiara consapevolezza di ciò che costituisce il vero bene) e felicità. In realtà, l'idea di Spinoza è che se tutti gli esseri umani fossero razionali, virtuosi e liberi non ci sarebbe bisogno alcuno di avere uno Stato.

Il *Trattato teologico-politico*, del quale Spinoza spiegò la genesi a Oldenburg nell'autunno del 1665, è invece un'opera di natura ben diversa. Come l'*Etica*, e come quasi tutte le lettere di Spinoza, anche questo lavoro fu scritto in latino. La severa esposizione in stile geometrico del suo trattato metafisico-morale lasciò tuttavia spazio a una scrittura piú accessibile, dai toni piú morbidi e smussati. Pur restando a ogni buon conto un libro alquanto difficile, il *Trattato teologico-politico*, se paragonato alla densa architettura euclidea di definizioni, assiomi, postulati, corollari e dimostrazioni dell'*Etica*, offre infatti un'esposizione di carattere piú discorsivo e piú facilmente comprensibile. Anziché affidarsi a concise argomentazioni deduttive, con l'occasionale contributo di qualche nota esplicativa, il *Trattato* poggia su varie metodologie per chiarire i punti salienti: commentari biblici, ermeneutica letteraria, indagini storiche e filologiche, osservazioni empiriche, meditazioni filosofiche e teologiche, analisi giuridiche e pensiero politico, sia teorico sia pratico. Nel *Trattato*, Spinoza offre la propria interpretazione delle lezioni dell'antica storia di Israele, considera il nucleo morale degli insegnamenti di Gesù Cristo e riflette sulle finalità dei comandamenti di Dio, lasciando intendere con chiarezza, seppure in modo assai cauto, che il tutto ha le sue implicazioni anche nella contemporanea realtà olandese.

In poche parole, alla base del *Trattato* ci sono ambizioni non certo inferiori a quelle dell'*Etica*: anzi, le sue conclusioni sono perfino piú audaci e in apparenza esposte piú apertamente. L'obiettivo di Spinoza, come egli stesso precisa nel sottotitolo dell'opera, è dimostrare che «la libertà di filosofare non soltanto può essere concessa salve restando la pietà e la pace dello Stato, ma piuttosto non può essere negata se non distruggendo insieme la pietà e la pace dello Stato». In altri termini, il *Trattato* appare come una presa

di posizione in favore sia della libertà di pensiero e di espressione nello Stato moderno sia della separazione tra filosofia e religione in quanto mezzi per conseguire tale libertà. Il fine della filosofia è la verità e la conoscenza, quello della religione è il comportamento devoto, ovvero l'«obbedienza». La ragione, pertanto, non dev'essere l'ancella della teologia, o viceversa, e la religione va oltre i propri confini quando cerca di porre limiti all'indagine intellettuale e alla libera espressione delle idee.

Al fine di conseguire questo obiettivo polemico e squisitamente politico, Spinoza deve scalzare diversi pilastri dogmatici delle istituzioni religiose e attaccare, o almeno palesare al mondo, il vero significato di quei principî fondamentali a cui il clero ricorre nelle sue manipolazioni (soprattutto nella Repubblica delle Sette Province Unite) per acquisire potere sulla vita pubblica e privata dei cittadini. Nel suo *Trattato*, pertanto, Spinoza smonta profezie e miracoli, denuncia le credenze superstiziose che puntellano le religioni settarie, sostiene che liturgie e cerimonie nulla hanno a che vedere con «l'autentica pietà», sostenendo perfino – forse con la piú audace delle sue tesi – che la Bibbia, vale a dire lo strumento piú potente brandito dalle gerarchie religiose per esercitare il controllo sulle loro greggi, non è altro che un frutto dell'arte letteraria umana, composto nel corso dei secoli da piú autori, spesso in contraddizione tra loro.

Naturalmente, un progetto del genere non poteva che creare notevoli apprensioni tra molti dei seicenteschi contemporanei di Spinoza; ma ciò che lo rendeva ancora piú inquietante era il fatto che il *Trattato*, benché scritto in latino, fosse per concezione e stile un'opera relativamente accessibile e quindi pericolosissima. Anche se le abbondanti citazioni e analisi di passi ebraici presenti in alcuni capitoli avrebbero reso le argomentazioni di Spinoza alquanto fumose per i lettori dell'epoca, ancorché eruditi e con un'ottima conoscenza del latino, il messaggio complessivo dell'opera non sarebbe stato troppo difficile da intuire.

L'*Etica* era stata scritta per un pubblico assai piú ristretto, composto essenzialmente da filosofi, in primo luogo quelli formati nella tradizione cartesiana (ivi compresi gli amici di Amsterdam che avevano già studiato il trattato di Spinoza sui *Principî della filosofia*

di Cartesio) ma anche i neoaristotelici e i nuovi scolastici, che occupavano la maggior parte delle cattedre universitarie dei Paesi Bassi e di altri paesi. Costoro potevano vantare la formazione necessaria per comprendere il vocabolario del sistema spinoziano (sostanza, attributi, modi e via dicendo) e le capacità richieste per seguire e valutare le dimostrazioni delle tesi di Spinoza⁵. In realtà, i passaggi dottrinari dell'*Etica* dimostravano in parte che adottando le categorie fondamentali dell'antica metafisica, condivisa da aristotelici e cartesiani, e seguendole fino alla loro ultima e logica conclusione, si era inesorabilmente portati ad accettare le posizioni di Spinoza. In ultima analisi, pertanto, l'idea classica che la sostanza è ciò che «esiste in se stessa e non in qualcos'altro», se applicata rigorosamente e coerentemente, implicava l'esistenza di un'unica sostanza, ovvero *Deus sive Natura*.

I lettori del *Trattato*, viceversa, pur includendo i filosofi di professione, appartenevano a un pubblico ben più vasto⁶. C'erano, anzitutto, i teologi, e non soltanto quelli che insegnavano nelle facoltà universitarie ma anche gli alti prelati della Chiesa riformata olandese (che aspiravano a porsi come guide politiche e sociali della Repubblica delle Sette Province Unite). I «pregiudizi» di queste autorità dogmatiche erano responsabili delle censure sul pensiero dei cittadini, così come le loro politiche morali tanto rigide, se poste in atto, avrebbero imposto uguali censure sul piano comportamentale. Subito sotto, nella gerarchia ecclesiastica, venivano i *predikanten*, ovvero la fanteria d'assalto più conservatrice della Chiesa riformata, i cui sermoni settimanali facevano appello alle superstizioni dei fedeli e ne manipolavano le emozioni. Questi predicatori erano quelli in grado di infiammare gli animi della congregazione ogni volta che se ne presentava la necessità, per esempio per opporsi alla politica di tolleranza di qualche città. Spinoza afferma a un certo punto di non insistere troppo nel «raccomandare questo trattato» a un pubblico di ecclesiastici, «giacché non v'è nulla in esso che io possa sperare possa riuscire loro di qualche gradimento», ben sapendo «con quanta tenacia le menti aderiscano a quei pregiudizi che l'animo ha accolto sotto forma di religiosità»⁷. Egli non era certo così ingenuo da attendersi che gli alti prelati e i pastori della Chiesa riformata, molto conservatori, avrebbero riservato un'accoglienza favorevole al suo libro; sapeva anzi di doversi preparare a feroci attacchi. Eppure,

anche se Spinoza non aveva scritto un trattato espressamente rivolto ai teologi riformati, di certo doveva averlo composto pensando, almeno in parte, proprio a loro. Tutto sommato, li considerava un pubblico istruito e influente che avrebbe di certo letto il libro e che forse avrebbe compreso (pur non condividendoli) i suoi argomenti. Non è escluso che Spinoza nutrisse perfino la debole e vana speranza che il *Trattato* potesse sortire un qualche effetto e che i teologi, così come i filosofi, ne avrebbero tratto «grande giovamento»⁸.

Un elemento anche più importante era rappresentato dai *regenten* della Repubblica delle Sette Province Unite, un'élite di patrizi relativamente liberali che governavano molte città e cittadine delle varie province. Negli anni Cinquanta e Sessanta del XVII secolo, questi rampolli di facoltose famiglie di professionisti, imprenditori e mercanti di Amsterdam e di altre città detenevano di fatto tutto il potere e attraverso gli Stati d'Olanda e gli Stati generali (un organo federale composto da rappresentanti di tutte le province) gestivano qualcosa di simile a una politica nazionale. Non nascondendo una certa insofferenza per l'ingerenza della Chiesa negli affari pubblici, tendevano in generale a favorire un atteggiamento di grande tolleranza nelle questioni di ordine religioso, intellettuale o culturale e appartenevano a quei «saggi» [*prudenterum*] in cui Spinoza, nella sua lettera a Oldenburg, vedeva i principali lettori della sua opera. Anche se per molti aspetti esisteva una fazione conservatrice pronta a difendere lo *status quo* da cui traeva i propri profitti, i membri della classe dei *regenten* avrebbero anche potuto provare simpatia per il messaggio teologico-politico contenuto nel *Trattato*. Come vedremo, se Spinoza sperava che la sua opera avesse qualche conseguenza pratica sul governo della Repubblica – e soprattutto sui rapporti tra autorità politica e autorità religiosa e sulla difesa della tolleranza in ambito intellettuale e confessionale –, quello era il ceto di cui doveva cercare il sostegno.

Le lezioni del *Trattato*, infine, erano dirette – per usare le parole di Spinoza – al «lettore filosofo» [*philosophe lector*], ovvero ai filosofi in senso stretto, tra i quali naturalmente c'erano docenti delle facoltà universitarie e intellettuali indipendenti, benché Spinoza avesse il sospetto che costoro già conoscessero e capissero l'importanza del suo messaggio. «Ritengo», scrive infatti all'inizio del libro, «che le

cose essenziali sono già sufficientemente note ai filosofi»⁹. La definizione, tuttavia, comprendeva anche qualsiasi lettore di buona cultura che sapesse accostarsi all'opera senza quei pregiudizi che invece dominavano la mente del volgo, portandolo a lanciare condanne in modo impulsivo. Tra quei lettori istruiti rientravano coloro che «si dedicherebbero alla filosofia con maggior libertà, se non urtassero nell'unico ostacolo, di credere che la ragione debba fare da ancella alla teologia»¹⁰. Una volta rassicurato sul fatto che non avrebbe costituito una minaccia alla devozione cristiana né ostacolato la salvezza eterna, un individuo dalla mente relativamente aperta era pronto a impegnarsi con serietà nella filosofia: bastava che capisse che il suo amore per Dio e il rispetto per la Bibbia erano perfettamente coerenti con la libera ricerca della verità, e perfino indipendenti da essa.

In quest'ultima categoria potevano rientrare anche gli amici di Spinoza e i loro compagni di studi filosofici e religiosi che giungevano ad Amsterdam o in altre città. Alcuni di loro erano liberi pensatori, intellettuali laici ai quali la religione diceva ben poco, sotto qualsiasi forma. La maggior parte, però, era formata da persone profondamente devote, anche se con una visione della fede assolutamente non ortodossa, almeno dal punto di vista delle gerarchie della Chiesa riformata olandese. Chiamati in seguito *chrétiens sans Église*¹¹, appartenevano a varie sette di cristiani riformati sorte nei Paesi Bassi del Seicento e in forte dissenso con le autorità ecclesiastiche. In ambito religioso, questi collegianti, quaccheri, anabattisti e mennoniti erano autentici riformatori e costituivano forse il pubblico di lettori più in sintonia con il lavoro di Spinoza. Essi si opponevano all'autoritarismo delle gerarchie e al settarismo dogmatico della Chiesa ufficiale, proponendo invece in merito alle questioni spirituali un approccio più egualitario e di natura più intima. Comune a tutti era la convinzione che l'autentico cristianesimo fosse non-confessionale e consistesse, a loro giudizio, nell'amore evangelico verso Dio e verso gli altri esseri umani e nell'obbedienza alle parole originarie di Gesù Cristo, senza alcuna mediazione di commentari teologici. I collegianti, in particolare, tra i quali Spinoza contava numerosi buoni amici, ribadivano che, al di là delle semplici verità di ordine generale contenute negli insegnamenti di Cristo, ciascun individuo aveva il pieno diritto di credere in quello che voleva e nessun diritto di perseguire gli altri

per le loro convinzioni. La salvezza non si raggiungeva attraverso gesti e rituali imbevuti di superstizione, né con l'appartenenza a una qualche forma istituzionalizzata di culto, ma soltanto con una fede interiore e sincera. I collegianti non avevano pastori e rifiutavano qualunque dottrina sulla predestinazione, in quanto incompatibile con la libertà cristiana. Anticlericali fino al midollo, cercavano di liberare il cristianesimo dal controllo che le religioni istituzionalizzate esercitavano sulla liturgia e sul comportamento dei fedeli. Per molte di queste sette dissidenti, l'azione morale era più importante di qualsiasi raccolta di dogmi. Tutti costoro avrebbero avuto molto da perdere se i calvinisti ortodossi – che nel 1618 si erano già lanciati in un'autentica epurazione della Chiesa riformata olandese, condannando i rimostranti al sinodo di Dordrecht – fossero riusciti ad accrescere la loro influenza e a imporre ancora più pesantemente le loro regole alla società olandese.

Il *Trattato teologico-politico* era dunque indirizzato a lettori diversi, sia alla dirigenza politica, a cui lanciava un appello diretto, sia ai dissidenti religiosi e agli intellettuali progressisti – considerati «filosofi» effettivi o potenziali –, che da quell'appello avrebbero tratto soltanto benefici.

C'era peraltro un preciso gruppo sociale a cui il *Trattato* non si rivolgeva affatto: le masse. O perlomeno così afferma Spinoza:

So che è ... impossibile sottrarre le masse [*vulgi*] alla superstizione e alla paura; e so infine che per il volgo è perseveranza l'ostinazione, e che non è guidato dalla ragione, ma dalla passione è trascinato ora alla lode ora al vituperio. Il volgo, dunque, e tutti coloro che ne condividono le passioni non sono da me invitati alla lettura di questo libro; preferirei anzi che lo trascurassero del tutto, piuttosto che interpretarlo, come fanno sempre, tendenziosamente allo scopo di creare difficoltà¹².

Spinoza sembra dunque non nutrire grande fiducia nel comune lettore: dai negozianti al dettaglio agli operai, artigiani e osti che costituivano buona parte della popolazione di Amsterdam. Questi

cittadini erano troppo in balia delle passioni. Anche quelli che avrebbero potuto leggere e capire il messaggio contenuto nel *Trattato* non sarebbero stati in grado di giudicarlo in modo assennato ed equilibrato.

L'ampiezza del bacino di lettori a cui Spinoza intendeva indirizzare il *Trattato* rivela chiaramente quanto ambizioso fosse il suo progetto, ma rendeva anche l'impresa assai difficile e perfino pericolosa. Il suo pubblico non era composto soltanto da politici di tendenza liberale e filosofi progressisti, ma comprendeva anche atei e ferventi devoti, democratici e monarchici. Si trattava però, fondamentalmente, di persone di indiscussa fede cristiana. Per non rischiare di alienarsi le simpatie di una parte dei lettori, Spinoza doveva stare ben attento a come esponeva le sue ragioni in un lavoro destinato a innescare un ripensamento radicale e un serio cambiamento teologico-politico.

Per molti aspetti, un trattato teologico-politico appare chiaramente un prodotto della prima Età moderna (ovvero postmedievale). Questo perché il problema che affrontava – la questione teologico-politica – sorse e si fece pressante in Europa in un momento cruciale della vita politica e religiosa del Seicento. I primi governanti d'Età moderna cercarono di usare la religione, sotto forma di una Chiesa ufficiale, per sostenere i rispettivi regimi e rafforzare i legami tra i loro sudditi attraverso la piena uniformità confessionale. Di per sé, tale strategia non era certo nuova, visto che era stata parte integrante del potere regio e imperiale dalla tarda Antichità a tutto il Medioevo. Il Quattro e il Cinquecento, tuttavia, avevano assistito a un graduale passaggio dai piccoli regni e principati agli Stati-nazione e alla centralizzazione del potere politico in vasti territori, mentre la Riforma aveva introdotto tra i popoli una maggiore diversità (e divisione) religiosa. Tutto questo spinse a maggior ragione i sovrani a porre la religione al servizio dell'unità e della fedeltà politica. Come ha scritto uno storico: «si pensava che una fede condivisa potesse cementare il vincolo tra sudditi e governanti sotto la protezione divina, legata a una vita religiosa ordinatamente regolata dalla vera dottrina, da un'efficiente organizzazione ecclesiastica, da corrette liturgie pubbliche e dalla devozione del popolo»¹³.

Tale strategia andava tuttavia attuata con estrema cautela e con il giusto equilibrio. Per quanto la religione potesse essere utile a fini politici, per un governo temporale una Chiesa troppo potente poteva trasformarsi in un ostacolo, perfino in una minaccia: una sorta di potere alternativo all'interno di un altro potere. In effetti, verso la metà del Seicento, e soprattutto in una repubblica come quella delle Province Unite e in una realtà costituzionale come l'Inghilterra, le istituzioni temporali presero a guardare con diffidenza sempre maggiore alle intrusioni della Chiesa nella vita pubblica. I liberali olandesi, per esempio, pur rimanendo membri leali della Chiesa riformata, vigilavano costantemente sui loro avversari conservatori e più ortodossi che cercavano di rendere la Repubblica uno Stato rigorosamente calvinista. Nel contempo, l'autorità religiosa, che aveva raggiunto l'apice della sua influenza politica e sociale nel Medioevo, temeva ora di venire tagliata fuori da un potere politico deciso a rendersi sempre più indipendente. Le gerarchie ecclesiastiche si rendevano conto di perdere il controllo sulla vita della gente comune. Benché il sostegno e la protezione di cui godeva una religione ufficiale in uno Stato confessionale fossero senza dubbio cosa gradita, i rappresentanti del clero, desiderosi di una maggiore influenza politica e morale, lottavano comunque per riconquistare il potere assoluto.

Furono questi sviluppi storici a favorire più cospicue analisi teoriche del ruolo della religione nello Stato. Di fronte alla competizione tra l'autorità civile e quella religiosa per il potere statale, come anche per il controllo dei cuori e delle menti (nonché dei corpi) dei cittadini, i pensatori di entrambi gli schieramenti sollevarono il problema di quale dovesse essere il corretto rapporto tra la realtà teologica e quella politica. Era l'elemento politico a doversi subordinare a quello teologico, con il risultato di una nazione governata in ultima analisi dal clero e con leggi limitate, se non addirittura imposte, da principî teologici? Oppure, al contrario, la vita religiosa di un'entità statale doveva essere controllata, come ogni altro ambito sociale, dalle autorità laiche? Era la Chiesa a dover governare lo Stato o viceversa? Oppure non doveva esserci alcun tipo di rapporto tra i due poteri?

Il Seicento assistette alla pubblicazione di un buon numero di importanti e influenti trattati sulla questione teologico-politica. Una

di queste opere, l'*Areopagitica* del poeta John Milton, pubblicata in Inghilterra nel 1644, era sostanzialmente un appello per la libertà di stampa e di espressione. Milton temeva che i duri attacchi rivolti contro un suo precedente libello in cui difendeva il divorzio, come anche la *Press Ordinance* del 1643, con la quale il Parlamento aveva stabilito che tutte le opere dovevano essere sottoposte a censura prima della pubblicazione, avessero motivazioni religiose e fossero istigati dalle autorità ecclesiastiche (in effetti, la legge del 1643 aveva avuto la piena approvazione dei teologi). Questo genere di ingerenza della Chiesa negli affari pubblici e nell'espressione delle idee appariva a Milton troppo «papista».

La questione teologico-politica era avvertita con particolare sensibilità in una nazione nuova come i Paesi Bassi. Dopo essersi da poco liberate dal dominio della Spagna cattolica, le province calviniste delle Lage Landen settentrionali [all'incirca l'odierno Benelux] non solo continuarono a discutere su quale forma di governo fosse per loro la migliore, ma dovettero anche pronunciarsi in merito al ruolo da attribuire alla religione nella loro società. L'articolo 13 del trattato dell'Unione di Utrecht (1579), spesso considerato come l'atto costitutivo della Repubblica (indipendente) delle Sette Province, ribadiva espressamente che «ogni individuo dovrebbe essere libero di professare la propria religione e nessuno dovrebbe subire vessazioni o inquisizioni in materia di appartenenza confessionale». Verso la metà del Seicento, soprattutto in città liberali come Amsterdam, a cattolici, ebrei e altre minoranze religiose (per esempio i luterani) fu riconosciuta la libertà di culto, forse non sempre apertamente ma almeno con un cenno di benevola approvazione e, soprattutto, senza nessuna delle persecuzioni a cui erano soggette le minoranze confessionali in altre regioni dell'Europa. Il mito del Secolo d'oro olandese come un'epoca di apertura a tutte le fedi può forse essere un'esagerazione ma è senza dubbio vero che la Repubblica costituì un modello di tolleranza religiosa del tutto inconsueto per quel periodo storico¹⁴. La vita dei Paesi Bassi era in ogni caso dominata dalla Chiesa riformata, che godeva di enormi benefici rispetto alle altre confessioni e rappresentava (anche se non ufficialmente) la forma di culto privilegiata della Repubblica. Per molto tempo, liturgie e messe aperte al pubblico furono permesse soltanto alla congregazione dei riformati.

Pieter de La Court (Pieter Van den Hove in olandese), un imprenditore tessile di Leida che avrebbe acquisito fama internazionale per i suoi scritti politici, fu forse lo scrittore olandese più importante prima di Spinoza a trattare il problema teologico-politico. Il suo libro *Interest van Holland, ofte gronden van Hollands-Welvaren* («L'interesse dell'Olanda», pubblicato nel 1662 in francese e olandese) era sostanzialmente un attacco all'istituzione dello *stadhouder*, una sorta di governatore provinciale la cui carica era un residuo dell'epoca in cui le Lage Landen erano governate *in absentia* dai duchi di Borgogna. Quando la carica veniva rivestita da una sola persona in più di una delle province maggiori (cosa che capitava molto spesso), la figura dello *stadhouder* accentrava di fatto in sé il potere politico della Repubblica, quasi si trattasse di una monarchia. De La Court sosteneva che la pace e la prosperità economica erano favorite non soltanto da un sistema di governo repubblicano decentrato ma anche dalla separazione tra Stato e Chiesa. Di fatto, ribadiva l'autore, il benessere di una società richiedeva che la Chiesa – in questo caso le gerarchie della Chiesa riformata d'Olanda – si limitasse alla propria sfera d'azione, ovvero il bene spirituale del proprio gregge, senza alcuna influenza nell'arena politica. Benché convinto della necessità di una qualche sorveglianza sulle minoranze confessionali, De La Court affermava che la libertà di culto era essenziale perché la Repubblica potesse prosperare¹⁵.

Se il libello di Milton era alquanto elusivo nel suo approccio al problema teologico-politico e se l'opera di De La Court si concentrava sostanzialmente sulla situazione dei Paesi Bassi, non c'era invece nulla di elusivo né di campanilistico in *Leviatano* di Thomas Hobbes. Pubblicata in inglese nel 1651 (in traduzione olandese nel 1667 e in edizione latina nel 1668), l'opera, il cui titolo completo era *Leviathan or The Matter, Forme, and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil* (*Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*), offriva un'ampia analisi della natura umana, della società politica e delle istituzioni religiose – il tutto volto a dimostrare che lo Stato più sicuro e potente è quello in cui il potere viene conferito a un'unica persona (preferibilmente a un singolo monarca). Hobbes, come vedremo anche in seguito¹⁶, poneva le origini dello Stato nella psicologia di esseri umani che vivevano nello stato di natura, in una condizione

di preciviltà in cui ciascuno era autorizzato a fare qualunque cosa pur di sopravvivere. Guidati dalla ragione a cercare i mezzi per preservare la propria esistenza e proteggere i propri beni, questi individui strinsero volontariamente un'alleanza, cedendo ogni diritto di autodifesa a un sovrano, il quale, al fine di svolgere il proprio ruolo, doveva essere investito dei pieni poteri e avere il totale controllo delle leggi e delle istituzioni dello Stato. Per Hobbes, non c'erano libertà, se non quelle proclamate dal sovrano.

A Hobbes non sfugge il problema del posto da assegnare alla religione nello Stato da lui descritto. Il fatto è che, in uno Stato, le istituzioni ecclesiastiche rappresentano spesso una seconda sede del potere (che si vorrebbe anche più elevata), minacciando in tal modo l'unità indispensabile alla sopravvivenza dell'entità statale. Se è prerogativa dello Stato garantire la pace interna e organizzare la difesa comune contro i nemici esterni, allora non ci può essere che un unico potere sovrano, la cui autorità deve essere assoluta. Nella realtà di un'autorità sovrana e temporale avviene pertanto una sorta di «fusione» tra potere politico e potere religioso.

Vi sono cristiani nei domini di diversi principi e stati, ma ognuno di essi è soggetto a quello Stato, di cui egli stesso è membro, e, di conseguenza, non può essere soggetto ai comandi di qualche altra persona ... Governo *temporale* e *spirituale* non sono che due parole introdotte nel mondo per far sí che gli uomini vedano doppio e si ingannino sul loro *sovrano legittimo*. È vero che i corpi dei fedeli, dopo la resurrezione, saranno non solo spirituali, ma eterni; ma in questa vita essi sono grossolani e corruttibili. Perciò non c'è altro governo in questa vita, sia dello Stato, sia della religione, che non sia temporale; e non c'è insegnamento di una dottrina qualunque che si legittima per ogni suddito, se colui che governa sia lo Stato sia la religione vieta che sia insegnata. E chi governa deve essere uno; altrimenti, necessariamente, seguono fazioni e guerra civile nello Stato, tra la *Chiesa* e lo *Stato*, tra *spiritualisti* e *temporalisti*, tra la *spada della giustizia* e lo *scudo della fede*¹⁷.

All'interno del suo dominio, il monarca estende la propria autorità anche sulla religione, egli diviene il primo pastore di tutti i suoi sudditi; controlla i riti religiosi pubblici e le dottrine che sono alla base della fede. Egli non è tenuto a giurare fedeltà a nessun altro potere, nemmeno a quello del papa. Se facesse diversamente, porterebbe soltanto a divisioni interne e a «grandi conflitti».

Hobbes espone con grande ampiezza il proprio punto di vista, considerando sia i fondamenti dell'impegno politico sia le radici dell'elemento religioso nella psicologia umana. Sotto questo e altri aspetti, *Leviatano* ricorda molto il *Trattato* di Spinoza. Il filosofo inglese, come il suo parallelo olandese, analizza la natura delle profezie e la veridicità dei miracoli, affrontando altresì la pericolosa questione dello statuto e dell'interpretazione delle Sacre Scritture. Considerate dalla prospettiva di un sacerdote del Seicento e dei fedeli della sua congregazione, le opinioni di Hobbes su molti problemi non potevano che apparire assai lontane dall'ortodossia e perfino blasfeme. Nella sua visione materialista della natura e dell'uomo, Hobbes si spingeva fino a negare che potesse esistere una qualsiasi «sostanza immateriale», escludendo così la possibilità di un'anima umana incorporea ma anche di un Dio incorporeo. Il tono di Hobbes è spesso beffardo, e lascia intendere di non nutrire troppo rispetto per le religioni settarie, prima fra tutte il cattolicesimo¹⁸. La quarta parte del libro, intitolata «Del regno delle tenebre», non tratta del regno soprannaturale di Lucifero bensì di quello delle gerarchie ecclesiastiche terrene, «una confederazione di ingannatori che, per ottenere un dominio sugli uomini in questo mondo presente, si sforzano con dottrine tenebrose ed erronee di spegnere in essi la luce, sia della natura che del Vangelo, e di renderli così impreparati per il regno di Dio avvenire»¹⁹.

Non stupisce dunque che molti dei detrattori di Spinoza ritenessero buona cosa includere anche il capolavoro teologico-politico di Hobbes tra le pubblicazioni recenti da requisire e mettere al bando. Quanto alla reazione dello stesso Hobbes al *Trattato teologico-politico*, appare assai illuminante. Il suo primo biografo riferisce che l'autore di quello che veniva considerato innegabilmente un libro di straordinaria temerarietà fu addirittura sconvolto dall'audacia dimostrata da Spinoza. Il *Trattato*, disse Hobbes, «lo aveva colpito profondamente, poiché egli non si sarebbe mai permesso di scrivere

simili insolenze»²⁰.

Spinoza aveva certamente letto *Leviatano* (benché in una traduzione latina o olandese) e anche *Interest van Holland* di De La Court²¹. Quanto trovò in quelle opere gli fu senza dubbio d'ispirazione e contribuì all'evoluzione del suo pensiero sullo Stato, alla sua visione della religione e all'idea dei provvedimenti da prendere per contrastare l'ingerenza degli ecclesiastici negli affari politici.

Spinoza non inizia il *Trattato* affrontando direttamente il problema teologico-politico, ma ciò che egli afferma nei primi capitoli riguardo a numerose questioni teologiche, religiose e storiche pone le basi per le sue conclusioni in merito a un corretto rapporto tra sovranità politica e potere della Chiesa nello Stato moderno.

Il *Trattato* si apre con un breve *excursus* di storia naturale della religione e con un'interpretazione psicologica del teismo tradizionale. La religione così come la conosciamo, spiega Spinoza nella prefazione, altro non è che superstizione istituzionalizzata. Gli ecclesiastici, assetati di potere, abusano dell'ingenuità del volgo, approfittano delle sue speranze e paure di fronte alle vicissitudini del mondo della natura e all'imprevedibilità della fortuna, al solo scopo di assumere il controllo sulle credenze degli uomini e sulla loro vita quotidiana. La prefazione al *Trattato* esplicita il disprezzo di Spinoza per le religioni settarie e apre la strada alle sue spiegazioni riduzioniste e naturalistiche degli elementi dottrinali e storici che sono al centro della tradizione giudaico-cristiana.

Come vedremo, Spinoza sferra il suo primo attacco contro il pensiero religioso tradizionale rispetto alle profezie, i miracoli, l'«elezione» del popolo d'Israele da parte di Dio e, soprattutto, la Bibbia. Gli antichi profeti, ribadisce Spinoza, non erano individui particolarmente istruiti o dotati, e di certo non erano filosofi; si avvicinavano piuttosto a figure carismatiche con un'immaginazione decisamente fervida, capaci di ispirare il prossimo con i loro messaggi morali. I miracoli, poi, intesi come interventi sovranaturali e divini, sono, a rigor di termini, impossibili. Ogni evento possiede una causa naturale e una spiegazione, e le leggi di natura, come suprema espressione degli attributi di Dio, non possono tollerare alcuna eccezione; la fede nei miracoli affonda le

radici nell'ignoranza, non nell'autentica devozione. Quanto alla «vocazione» divina degli Ebrei, Spinoza ritiene che non derivi da qualche dote speciale, morale o metafisica, ma piuttosto da un prolungato periodo di saggia organizzazione politica e di buona fortuna.

La conclusione forse più temeraria, significativa e sommamente traumatica (per i contemporanei) a cui giunge Spinoza nel suo *Trattato* è tuttavia che le Sacre Scritture altro non sono, in realtà, che una semplice opera letteraria. Esse, pertanto, non rappresentano necessariamente una fonte di verità assolute, benché siano un utile strumento per giustificare l'obbedienza a Dio, ovvero per imporre alle masse un comportamento moralmente virtuoso. Spinoza arriverà perciò a concludere che è necessario analizzare *ex novo* la Bibbia e trovare al suo interno la dottrina della «vera religione», vale a dire, più in particolare, l'imperativo morale davvero fondamentale, ossia amare il nostro prossimo e vivere secondo giustizia e carità. Solo allora saremo in grado di definire con esattezza ciò di cui abbiamo bisogno per mostrare il giusto rispetto a Dio e ottenere la beatitudine.

Spinoza era convinto che le sue analisi avrebbero contribuito a minare sia la capacità pratica delle gerarchie religiose di controllare la vita emotiva, intellettuale e fisica dei cittadini sia le giustificazioni teoriche a cui esse facevano a tale scopo ricorso. Secondo Spinoza, se ascoltate con onestà e prese a cuore dai lettori della Repubblica delle Sette Province, le lezioni contenute nel *Trattato* avrebbero spianato la strada al ripristino di un rapporto corretto e salutare fra lo Stato e la religione, creando così un ambiente favorevole alla ricerca individuale della virtù e del benessere.

È possibile che Spinoza avesse messo da parte l'*Etica* per dedicarsi al *Trattato*, ma ciò non significa che avesse abbandonato, neppure temporaneamente, le grandi problematiche metafisiche e morali. Se c'è un tema ricorrente in *tutti* gli scritti di Spinoza, è proprio la liberazione da ogni schiavitù, psicologica, politica o religiosa. Il *Trattato* e l'*Etica* fanno parte del medesimo grande progetto filosofico e politico: liberare le menti degli individui dalla superstizione e le vite dei cittadini dall'autorità della Chiesa.

L'obiettivo di Spinoza è una società democratica e tollerante, formata da individui che agiscono guidati dalla vera religione (morale).

Entrambi i lavori sono dedicati alla ricerca della libertà, intesa come autonomia o autogoverno. Nel caso dell'*Etica*, si tratta della libertà dalle passioni irrazionali – come la speranza e la paura – e dalle credenze e comportamenti superstiziosi a cui tali passioni danno origine. Muovendo gradualmente verso una condizione di maggiore razionalità e verso un'adeguata conoscenza della natura e del posto che in essa occupa l'essere umano, la forza degli affetti passivi inizia a scemare e si diventa individui più autonomi. In tal modo, le azioni del singolo non sono più il risultato della casualità soverchiante delle forze esterne, ma derivano dalla sua conoscenza della verità sul mondo. Gli individui veramente liberi descritti nell'*Etica* agiscono a partire dalla conoscenza, non dalle emozioni.

Il *Trattato* è una sorta di lungo appello per la libertà in ambito sociopolitico: libertà di pensiero e di espressione e, soprattutto, libertà di filosofare e libertà di culto (almeno nella misura in cui quest'ultimo non comporti liturgie e funzioni pubbliche). Queste due ultime libertà non vanno assolutamente confuse l'una con l'altra, poiché la prima riguarda la ricerca della verità mentre la seconda è volta a incoraggiare la moralità dei costumi. Le proposizioni del *Trattato* si susseguono per minare i vari espedienti a cui l'autorità religiosa ricorre per controllare le menti e le azioni della gente e usurpare il potere dello Stato.

L'*Etica* e il *Trattato teologico-politico* sono pertanto opere complementari. Quanto più una persona sarà libera nella sua individualità e razionale nelle sue convinzioni, tanto minore sarà la probabilità che possa cadere preda della superstizione e si lasci impastoiare dal settarismo religioso. Quanto più uno Stato sarà libero dall'influenza della Chiesa e sarà governato secondo principi liberali e democratici, tanto maggiore sarà la libertà con cui i suoi cittadini potranno dedicarsi alla filosofia e attingere alla verità che affrancherà le loro menti. Sia il *Trattato* sia l'*Etica* – opere chiamate entrambe a chiarire quel punto – offrono una profonda critica della religione: il primo, muovendo da una prospettiva teologica, politica e storica; la seconda, da quella metafisica e morale.

Poiché i due lavori appartengono all'incirca allo stesso periodo – dopo aver concluso il *Trattato*, Spinoza tornò a lavorare all'*Etica* –, non sorprende di trovare le dottrine dell'uno riflesse nell'altro. Le proposizioni di carattere politico della quarta parte dell'*Etica*, per esempio, costituiscono una versione per così dire “monca” delle argomentazioni sullo Stato che ritroviamo nel *Trattato*; è alquanto improbabile che tali proposizioni sarebbero state formulate così se nel frattempo Spinoza non avesse letto Hobbes e scritto il *Trattato teologico-politico*. D'altro canto, la concezione di Dio esposta nell'*Etica* permea la spiegazione della divina provvidenza nel *Trattato*: «La stessa Scrittura altro non intende per decreto e volontà, e quindi anche per provvidenza di Dio, se non appunto l'ordine della Natura, necessariamente conseguente dalle sue leggi eterne»²². Il *Trattato*, in realtà, mette in luce le implicazioni teologiche, politiche e religiose di quello che l'*Etica* aveva affermato su Dio, la natura, l'essere umano e la società. L'aspirazione di Spinoza è che una politica fatta di speranza (nella ricompensa eterna) e di paura (del castigo eterno) venga sostituita da una politica della ragione, della virtù, della libertà e del comportamento etico. Al conseguimento di tale obiettivo l'*Etica* e il *Trattato* offrono ciascuno il proprio peculiare contributo.

Quello intrapreso da Spinoza nell'estate del 1665 non fu tanto un nuovo progetto quanto la continuazione della medesima missione, sebbene in una direzione diversa e con mezzi differenti. In realtà, fra i tanti problemi religiosi e politici affrontati nel *Trattato* – il valore e l'interpretazione delle Sacre Scritture; l'«elezione» divina del popolo d'Israele; le origini dello Stato; il carattere, la legittimità e i limiti dell'autorità politica e religiosa; l'imperativo della tolleranza –, ce ne sono alcuni che molto probabilmente tormentavano Spinoza già al momento della sua espulsione dalla comunità ebraico-portoghese di Amsterdam. Le memorie sulle sue convinzioni religiose risalenti al 1655-57, tra cui le deposizioni del capitano Maltranilla e di fra Tomás, menzionano tutte giudizi sulle Sacre Scritture che, se dobbiamo prestar fede a testimoni tutt'altro che ben disposti nei confronti del giovane filosofo, ripropongono essenzialmente quelli espressi nel *Trattato*. Pare che un testo perduto ormai da secoli – un'*Apologia* del suo «allontanamento» dalla religione ebraica –, verosimilmente composto da Spinoza poco dopo il *herem* (e descritto in un antico rapporto come una

«dissertazione contro il Vecchio Testamento») contenesse buona parte del materiale che in seguito sarebbe confluito nel *Trattato*, comprese la negazione delle origini divine della Torah e della presunta «elezione del popolo ebraico»²³. Pertanto, come l'*Etica* rappresenta il tentativo di Spinoza, che aveva appena abbandonato il *Breve trattato*, di dare espressione adeguata alle sue idee metafisiche e morali, così il *Trattato teologico-politico* articola in modo ampio e maturo la visione religiosa che aveva accompagnato la perdita della fede sperimentata dal giovane.

A differenza del tono freddo e distaccato dell'*Etica*, tuttavia, il *Trattato* è un'opera appassionata, perfino rabbiosa. Non si può fare a meno di notare un fervore e una sorta di urgenza che percorrono in modo impercettibile (e a volte nemmeno così impercettibile) tutti i capitoli del libro. Questo perché il *Trattato* è una reazione a eventi recenti che avevano toccato personalmente il filosofo e che, almeno ai suoi occhi, rappresentavano un inquietante segno di deterioramento di quei principî fondamentali su cui la Repubblica delle Sette Province Unite si fondava. Alla fine del 1665 scure nubi di tempesta si stavano addensando sull'orizzonte politico, e le cose sarebbero presto peggiorate.

1 Ep. 1: G, IV, p. 5; C, I, p. 163; [Droetto, p. 37].

2 La lettera di Oldenburg è la risposta a una precedente lettera di Spinoza del 4 settembre, purtroppo perduta, nella quale il filosofo, probabilmente, delineava le idee alla base del suo nuovo trattato.

3 Ep. 29: G, IV, p. 165; SL, p. 183; [Droetto, p. 162].

4 Ep. 30: [Droetto, p. 164].

5 Questa formazione filosofica di base era necessaria ma di certo non sufficiente a comprendere pienamente le tesi e le argomentazioni dell'*Etica*, tanto che molti illustri contemporanei, tra i quali lo stesso Leibniz, non capirono appieno Spinoza.

6 Per un'ottima analisi del pubblico del *Trattato teologico-politico* rimando a Steven Frankel, *Politics and Rhetoric: The Intended Audience of Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus"*, in «Review of Metaphysics», LII (1999), n. 4, pp. 897-924; e a S. Smith, *Spinoza*,

Liberalism cit., cap. ii. Smith concorda con Strauss in merito agli elementi esoterici presenti nel *Trattato*, mentre io ritengo che Jacqueline Lagrée (*Spinoza et le débat religieux*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2004), insistendo sul fatto che dovremmo leggere Spinoza *à la lettre*, sia più vicina alla verità: «Spinoza scrive ciò che pensa e pensa ciò che scrive» (p. 10). È senza dubbio vero che Spinoza non dice *tutto* ciò che pensa, specie riguardo al cristianesimo, e che nell'analisi delle Sacre Scritture della religione cristiana smorza i propri colpi, come mi ha fatto notare Edwin Curley. A mio giudizio, tuttavia, questo non corrisponde a un messaggio esoterico.

7 *TTP, praefatio*: G, III, p. 12; S, p. 7; [Giancotti-Boscherini, p. 10].

8 S. Frankel, *Politics and Rhetoric* cit., ritiene che in realtà i lettori a cui il *Trattato* era indirizzato fossero proprio i teologi, perlomeno quelli non ancora corrotti dal pregiudizio (gli «ecclesiastici istruiti»), che avrebbero potuto leggerlo con mente, almeno parzialmente, aperta: «Spinoza si rivolge in primo luogo ai rappresentanti del clero e ai teologi, in grado di influenzare la moltitudine di fedeli e distoglierli da un'interpretazione perversa delle Sacre Scritture» (p. 902).

9 *TTP, praefatio*: G, III, p. 12; S, p. 7; [Giancotti-Boscherini, p. 10].

10 *Ibid.*

11 La definizione deriva dall'opera di Leszek Kołakowski, *Chrétiens sans Église*, Gallimard, Paris 1969 [ed. or. *Świadomość religijna i więź kościelna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965].

12 *TTP, praefatio*: G, III, p. 12; S, p. 8; [Giancotti-Boscherini, p. 10].

13 Ronnie Po-Chia Hsia e Henk F. K. Van Nierop (a cura di), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 75.

14 Si vedano a riguardo Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford University Press, Oxford 1995, cap. XXVII; e R. Po-Chia Hsia e H. F. K. Van Nierop (a cura di), *Calvinism* cit.

15 J. I. Israel, *The Dutch Republic* cit., pp. 639 e 759-60. Si veda anche Hans Blom, *Spinoza en De La Court*, Brill, Leiden 1981 («Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 42).

16 Si veda *infra*, cap. VIII.

17 *Leviathan* [1651], III.XXXIX.5: [Micheli, pp. 498-99].

18 Molto si è discusso sulla possibilità che Hobbes fosse in realtà un ateo. Si vedano Aloysius P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; e Edwin Curley, *Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXIV (1996), pp. 257-71; Id., *Reply to Professor Martinich*, ivi, pp. 285-87.

19 *Leviathan*, IV.XLIV.1: [Micheli, p. 643].

20 Citato in John Aubrey, *Brief Lives*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1898, p. 357, e modificato secondo la correzione suggerita da Vivian de Sola Pinto e accolta da Edwin Curley nella sua edizione dell'opera (*Leviathan*, Hackett, Indianapolis 1994, p. LXVIII).

21 Th. Verbeek, *Spinoza's "Theologico-political Treatise"* cit., pp. 9-10, suggerisce che il *Trattato teologico-politico* potrebbe essere letto in realtà come un commentario a *Leviatano*.

22 *TTP*, VI: G, III, p. 89; S, p. 78; [Giancotti-Boscherini, p. 151].

23 Si vedano: Bayle in FW, vol. I, p. 62; la prima biografia di Spinoza scritta da Colerus, *ibid.*, vol. I, p. 132; e il rapporto di Solomon Van Til, *ibid.*, vol. I, p. 399.

Capitolo terzo

Rasphuis

Nel Medioevo, buona parte delle mura piú esterne di Amsterdam erano circondate da un canale. Il Singel (la «fascia»), come veniva chiamato, era un ampio fossato che proteggeva la città a ovest, sud ed est. Verso la metà del Seicento, dopo che il territorio municipale era stato ampliato bonificando altre terre paludose circostanti al fine di fare spazio alla popolazione in aumento, il Singel non era altro che il primo di tanti canali concentrici, o *grachten*, che formavano attorno ai quartieri dell'aristocrazia una lunga serie di cinture d'acqua.

Il Singel parte dall'insenatura del fiume Ij e scorre oggi lungo un semicerchio che costeggia il mercato dei fiori di Amsterdam e il famoso quartiere a luci rosse; poco prima di superare Muntplein e gettarsi nel fiume Amstel, fiancheggia una stradina corta e stretta chiamata Heiligeweg. Dal 1596 fino alla metà dell'Ottocento, questa strada, i cui due isolati attraversano l'estremità di una delle lunghe isole su cui sorge la parte piú antica della città, godette di una certa notorietà in quanto ospitava la prigione di Amsterdam. La Tuchthuis (letteralmente «Casa di correzione»), che occupava l'ex convento delle clarisse – da cui la furia iconoclasta dei calvinisti aveva eliminato ogni traccia del cattolicesimo –, era un grande edificio rettangolare con un cortile interno e, almeno secondo le mappe dell'epoca, torreggiava sulle case circostanti.

Per raggiungere il piazzale interno della prigione si dovevano superare due porte. L'ingresso piú esterno era ornato da un bassorilievo cinquecentesco, opera di Hendrick de Keyser, il cosiddetto «Michelangelo di Amsterdam», su cui era raffigurato un auriga che, alla guida di un carro pieno di legname e trainato da leoni e altre belve feroci, faceva schioccare il suo staffile sugli animali. Sopra questa scultura ornamentale, realizzata in marmo, era riportata una frase di Seneca: *Virtutis est domare quae cuncti pavent*, ossia «È della virtù domare le cose che tutti temono». (Alla

fine del Seicento al di sopra della scritta fu collocato un imponente gruppo scultoreo raffigurante la Pulzella di Amsterdam, riconoscibile dallo scudo con lo stemma della città, al cui fianco siedono due prigionieri in catene. Sotto la fanciulla è riportata l'epigrafe *Castigatio*, «Punizione».)

La Tuchthuis, in realtà, in origine era stata concepita non come prigione, in cui si infliggevano *castigationes*, ma come casa di correzione morale e rieducazione spirituale. Nell'atto fondativo dell'istituzione si affermava che il suo scopo sarebbe stato «non già infliggere il doloroso castigo bensì migliorare e riabilitare coloro che non comprendono l'utilità di tale trasformazione e cercano invece di evitarla»¹. L'idea era dunque quella di inculcare la virtù in quei cittadini che avevano smarrito la retta via, in modo particolare «i giovani che hanno preso una cattiva strada e filano dritti verso la forza, acciocché li si possa salvare e condurli a un onesto lavoro e a imparare un mestiere nel timore di Dio»². Verso la metà del Seicento, tuttavia, la Tuchthuis era diventata un carcere vero e proprio, in cui criminali e devianti di ogni sorta erano costretti al lavoro coatto. Ladri, mendicanti, ubriachi, mariti violenti e assassini erano tutti confinati tra le sue mura. L'amministrazione carceraria non faceva alcuna distinzione di età o tipo di reato commesso. Negli anni Cinquanta del XVII secolo erano là rinchiusi più di cento detenuti tra criminali violenti e non violenti, giovani borseggiatori e anziani debitori, oltre a ragazzini di non più di dieci anni. Erano escluse solo le donne, per le quali (prostitute comprese) esisteva una casa di detenzione separata.

Agli abitanti di Amsterdam, e ai molti turisti stranieri per i quali la Tuchthuis era un luogo assolutamente da visitare, la prigione era nota generalmente come la Rasphuis, nome che derivava da una delle prime occupazioni assegnate ai detenuti, ovvero polverizzare (*raspen*) il legno del Brasile per produrre segatura. Era un lavoro massacrante, svolto con un pesante saracco a più lame. La prigione non aveva del tutto abbandonato il suo originario scopo edificante: il lavoro manuale era infatti considerato benefico per l'anima del criminale, e sulla porta più interna, da cui si accedeva al cortile, era stata collocata una statua a grandezza naturale che raffigurava due prigionieri seminudi intenti a segare legna. (Il carcere femminile divenne invece noto come Spinhuis, da *spinnen*, «filare», poiché si

credeva che filare la lana avesse un effetto rigenerante sulla personalità delle detenute). Il duro lavoro svolto nella Rasphuis garantiva altresí un ottimo vantaggio economico, poiché la città di Amsterdam aveva concesso all'istituzione carceraria il monopolio sulla polvere di legno del Brasile, usata per produrre pigmenti colorati impiegati nell'industria tessile.

Spezzarsi la schiena sul saracco era tuttavia solo uno dei lavori sfinenti a cui erano condannati i detenuti. La direzione della Rasphuis non disdegnava neppure altri metodi di correzione piú severi, come la privazione del cibo, punizioni corporali (soprattutto la fustigazione) e perfino torture prolungate.

Nel settembre del 1668, tra i detenuti piú infelici che languivano nelle celle della Rasphuis c'era Adriaan Koerbagh, un avvocato e medico trentacinquenne che viveva sulla Oude Nieuwestraat. Proveniente da una buona famiglia, benché non particolarmente facoltosa (il padre commerciava in ceramiche), Koerbagh era membro, almeno nominalmente, della Chiesa riformata olandese³. Entrato in conflitto con le gerarchie ecclesiastiche e le autorità civili, si era visto infliggere una punizione insolitamente severa. Non avvezzo alle dure condizioni di vita della prigione, e probabilmente già affetto da qualche malattia al momento della sentenza, non sarebbe vissuto abbastanza da scontare neppure un decimo della condanna.

Due anni prima, Adriaan e il fratello piú giovane Johannes, predicatore della Chiesa riformata, erano stati sottoposti a interrogatorio dal concistoro di Amsterdam. A Johannes venivano attribuite – a buon motivo – opinioni non ortodosse, addirittura eretiche, mentre Adriaan era considerato un libertino che conduceva una vita dissoluta, e questo, in parte, per il solo fatto di aver avuto un figlio al di fuori del matrimonio. I membri del concistoro torchiaron per bene Johannes sulle sue convinzioni e ammonirono Adriaan di abbandonare la sua condotta immorale. Benché i due fratelli fossero comunque guardati con sospetto, all'epoca non venne intrapresa alcuna azione contro di loro. Nel febbraio del 1668, tuttavia, pressappoco nello stesso periodo in cui Johannes veniva nuovamente convocato dinanzi ai superiori per rispondere delle sue idee antitrinitarie, Adriaan aveva continuato

per la sua china pubblicando *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd* («Un giardino di fiori con ogni sorta di bellezze»). L'autore, forse il piú impegnato politicamente (e anche il piú sfrenato) dei fratelli Koerbagh, dotato inoltre di un particolare interesse per la storia e l'uso della lingua olandese, dava libero sfogo alle sue convinzioni anticlericali dando loro la foggia di un semplice lessico con la definizione delle parole straniere ormai entrate nel vocabolario dell'olandese legale, medico, religioso e colloquiale. L'intenzione era chiaramente quella di criticare, perfino di canzonare, quasi tutte le religioni istituzionalizzate, inclusa la Chiesa riformata, e il tono dell'opera passava dal sarcastico allo sprezzante. In particolare, Adriaan mostrava un particolare piacere – forse nemmeno troppo sgradito ai calvinisti – nel deridere le superstizioni del cattolicesimo.

Altare: un posto dove si macella. Tra la gente di religione cattolica romana, sono addirittura luoghi sacri, dove i preti celebrano giornalmente il servizio divino. Ma esso non consiste piú nella macellazione di animali, come tra gli ebrei o i pagani, bensí in cosa assai piú meravigliosa, ossia nella creazione di un essere umano. Costoro, infatti, possono quel che nemmeno Dio può, a qualsiasi ora del giorno: creare un essere umano da un pezzetto di pane, che rimane quel che era prima, ma viene dato da mangiare dicendo che è un uomo – e non un uomo qualunque, ma il Dio-Uomo. Che assurdità!4.

Sotto il velo del ridicolo, in tutti gli scritti di Koerbagh troviamo una seria teologia metafisica e una filosofia della religione che egli condivideva con altre figure radicali del suo tempo. Tra le altre cose, Koerbagh negava la paternità divina della Bibbia che, ribadiva, era soltanto un'opera letteraria creata dall'uomo in cui «Esdra» aveva amalgamato scritti di varia origine e diverso autore. Il giusto metodo per interpretare il significato delle Sacre Scritture era, come per qualsiasi libro, di tipo naturalistico, e si basava principalmente sullo studio della sua lingua e del contesto storico degli autori e dei testi. Per cogliere la *verità* racchiusa nelle Scritture, d'altronde, niente era piú necessario della ragione umana.

Bibbia: ... In genere un libro, di qualsiasi specie, che narri la storia di Renard o di Eulenspiegel ... Non si può sapere chi siano gli autori dei testi ebraici. Alcuni fra i teologi più accreditati pensano che un certo Esdra li abbia compilati a partire da altri scritti ebraici ... Ad ogni modo, c'è nelle Scritture qualcosa di certo, che collima con la ragione, la sola cosa che io consideri scrittura, e che dev'essere servito anche per redigere altri testi. Il resto, invece, è per noi inutile e vano, e lo si può accantonare senza problemi⁵.

Sia nel *Bloemhof* sia in un altro libro scritto più tardi in quello stesso anno, ma mai pubblicato, *Een Ligt schijnende in duistere plaatsen* («Una luce che risplende in luoghi oscuri»), Koerbagh attaccava l'elemento irrazionale presente nella maggior parte delle religioni, con i loro dogmi, riti e cerimonie superstiziosi. Il vero insegnamento di Dio, la «vera religione», consiste semplicemente nel conoscere e obbedire alla Sua parola e nell'amare il prossimo. Senza tema di incorrere nell'accusa di socinianismo – un movimento antitrinitario che aveva avuto un grande seguito inizialmente in Polonia, ma che si andava pian piano infiltrando in tutta Europa –, Koerbagh negava la divinità di Gesù Cristo. Dio, egli sosteneva, è uno, non essendo altro che l'eterna sostanza dell'universo. Nella visione di Koerbagh, Dio è dunque identico alla natura, intesa come sistema necessario e deterministico. I miracoli, considerati come un'alterazione alle leggi di natura causata da Dio, sono pertanto impossibili, e la divina provvidenza non è altro che il normale corso della natura⁶.

Non sembra dunque che Koerbagh fosse un uomo particolarmente religioso. Era piuttosto un fervente razionalista, convinto che l'uomo potesse raggiungere la felicità soltanto attraverso l'esercizio della ragione naturale. Pur mantenendosi orientata su Dio, la sua concezione della felicità risultava estremamente riduttiva. Egli affermava infatti che la nostra *beatitudo* risiede nella conoscenza di Dio, ma che tale percezione del divino non è una sorta di intuizione mistica di un essere sovranaturale, quanto piuttosto la comprensione intellettuale e razionale di quella realtà eterna e immutabile che è la natura stessa. Su questa base, Koerbagh si scagliava contro la teologia irrazionale, le pratiche religiose intrise

di superstizione e l'atteggiamento repressivo della Chiesa: la vera religione, sottolineava con forza, era un fatto interiore, personale.

In ambito politico, Adriaan Koerbagh era un democratico radicale e profondamente laico. Credeva fermamente nelle virtù di una repubblica tollerante e liberale e metteva in guardia dai pericoli rappresentati dall'ingerenza delle autorità ecclesiastiche sul potere statale. Nella comunità politica ideale di Koerbagh esisteva una linea di demarcazione ben definita tra la sfera pubblica e quella privata, e religione e politica dovevano restare separate. Egli era altresì favorevole a uno Stato decentrato. In un pamphlet pubblicato nel 1664 si pronunciava (come già De La Court prima di lui) contro la concentrazione del potere politico della Repubblica delle Sette Province nelle mani di uno *stadhouder*, difendendo una federazione di province autonome e sovrane e propugnando la subordinazione dell'autorità ecclesiastica a quella secolare⁷.

Nessuna di tali affermazioni poteva riuscire gradita ai capi della Chiesa riformata di Amsterdam. Di norma, c'era poco che costoro potessero fare, se non presentare le loro lagnanze alle autorità civili (che il più delle volte facevano orecchie da mercante), giacché non avevano il potere di mandare in carcere nessuno; a differenza del fratello, inoltre, Adriaan non era neppure un rappresentante del clero che potessero richiamare all'ordine. I *regenten* di Amsterdam, convinti dei benefici economici che derivavano alla città dalla sua atmosfera cosmopolita, liberale e tollerante, e spesso in disaccordo con gli esponenti più conservatori del concistoro, erano alquanto restii a punire i cittadini per le loro opinioni politiche o religiose. La loro classica risposta era che quanti avevano idee eretiche non erano punibili a meno che non le pubblicassero o le proclamassero in pubblico. Secondo uno dei magistrati della città, «nel nostro paese, in assenza di riunioni pubbliche o di scritti pubblicati, non prestiamo grande attenzione alle opinioni della gente riguardo alla Chiesa»⁸. Nel 1665, i membri del consiglio cittadino avevano nicchiato di fronte alle insistenti richieste del concistoro di porre fine ai raduni di un gruppo di collegianti che si riunivano in una casa privata; e infatti due anni dopo le lamentele dei pastori di Amsterdam le riunioni continuavano a tenersi, «più numerose e più frequenti di prima»⁹.

Koerbagh aveva però commesso un errore fatale: non soltanto aveva pubblicato la sua opera blasfema in olandese, rendendola quindi accessibile al grande pubblico (facilmente influenzabile), ma l'aveva anche data alle stampe con il suo nome ben impresso sulla copertina, permettendo così alle autorità ecclesiastiche di perseguirlo più facilmente e rendendo più difficile alle autorità civili fingersi indifferenti. Questa volta il concistoro usò la mano pesante. Il consiglio cittadino si dimostrò nuovamente riluttante a lasciarsi coinvolgere più di tanto in questioni teologiche. Ordinò il sequestro di tutte le copie del libro e lasciò che a proseguire le indagini fosse lo sceriffo di Amsterdam, Cornelis Witsen. Il fratello di Adriaan, Johannes, ritenuto sulle prime coautore di *Bloemhof* e di *Een Ligt*, fu arrestato e in seguito rilasciato non appena i giudici deliberarono che l'imputato, pur senza mai abiurare le sue idee e probabilmente solidale con le opinioni espresse nei due libri, non aveva partecipato alla stesura di nessuna delle opere incriminate. Adriaan, nel frattempo, era già riuscito a nascondersi a Leida (a quanto sembra, camuffandosi con una parrucca nera) dove fu però tradito da un "amico" che reputava oltraggiosi i suoi attacchi alla religione (e che mirava altresì alla taglia di 1500 fiorini). In luglio, Adriaan era nuovamente ad Amsterdam, questa volta in catene e guardato a vista.

Sottoposto a una serie di interrogatori, Koerbagh confessò non solo di essere l'unico autore dei due libri, ma anche di negare la divinità di Gesù Cristo e la verginità di Maria. «Non sappiamo chi fosse in realtà il padre di questo Salvatore (Gesù). Questo spiega perché molta gente ignorante abbia detto che si trattava di Dio, del Dio eterno, e di un figlio del Dio eterno, nato da una vergine senza l'intervento di un uomo. Ma queste tesi sono contrarie alle Scritture e contrarie alla verità»¹⁰. I magistrati cittadini emisero la loro sentenza e condannarono Adriaan Koerbagh a dieci anni di prigione e ad altri dieci anni di esilio da Amsterdam, oltre a una multa di quattromila fiorini¹¹. In effetti, si trattava di una pena comunque più clemente di quella raccomandata dallo sceriffo Witsen, che avrebbe voluto che Koerbagh fosse sottoposto a tortura sulla pubblica piazza, che gli venisse mozzato il pollice destro e perforata la lingua con un ferro incandescente e fosse poi rinchiuso in prigione per trent'anni.

Koerbagh, in realtà, trascorse nelle celle della Rasphuis meno di due mesi, nell'autunno del 1668. Probabilmente, era stato rinchiuso nella «sezione particolare», riservata ai rampolli di buona famiglia e a quanti si erano macchiati di delitti ideologici o politici¹². Benché a quei detenuti privilegiati fossero risparmiati i duri lavori forzati, per Koerbagh quella vita era intollerabile. Fu quindi trasferito, molto malato, nella Het Willige Rasphuis, un'altra prigione che offriva condizioni più decenti e disponeva di un'infermeria. La sua salute, tuttavia, non migliorò, e il 5 ottobre 1669, pochi giorni dopo aver ricevuto la visita di un pastore preoccupato per la sua anima, spirò in prigione. Fu sepolto nella Nieuwe Kerk.

La morte di Adriaan impressionò profondamente Spinoza. Entrambi i fratelli Koerbagh frequentavano il circolo filosofico di Amsterdam, con il quale Spinoza era sempre in contatto anche da Voorburg e i cui membri progressisti, tra le altre cose, discutevano le sue opere (tra cui il manoscritto dell'*Etica*). Non è escluso, di fatto, che i fratelli Koerbagh fossero gli elementi più radicali del gruppo sulle questioni politiche e religiose. Spinoza e Adriaan, tuttavia, erano anche buoni amici. Molto probabilmente si erano conosciuti a Leida alla fine degli anni Cinquanta o nei primi anni Sessanta, quando Adriaan studiava medicina all'università e Spinoza viveva nel vicino villaggio di Rijnsburg. È anche possibile che i due frequentassero le lezioni su Descartes tenute da Johannes de Raey, docente presso la facoltà di Medicina. Condividevano inoltre alcune buone conoscenze, tra cui Franciscus Van den Enden, che era stato il primo insegnante di latino e filosofia di Spinoza.

Sembra che verso la metà degli anni Sessanta Spinoza e Koerbagh avessero ormai stretto un rapporto di intima amicizia e di fecondi scambi intellettuali. Spinoza condivideva le idee politiche di Adriaan e il suo atteggiamento nei confronti della religione istituzionalizzata, mentre nella visione di Koerbagh di Dio e natura è inequivocabile la traccia delle dottrine metafisiche espresse da Spinoza nell'*Etica*. Come vedremo, il *Trattato teologico-politico* presenta a sua volta numerosi elementi in comune con le opinioni di Adriaan sullo Stato e le Sacre Scritture, ovvero argomenti di cui i due uomini dovevano aver discusso a lungo in più di un'occasione¹³. Non c'è dubbio che nelle questioni filosofiche,

teologiche e religiose Spinoza e Koerbagh fossero due spiriti affini.

E le autorità dovevano averlo chiaramente intuito. Nel 1668, il pensiero radicale di Spinoza, incluse le sue idee sulla Bibbia, era piuttosto noto e doveva destare non poche preoccupazioni – benché l'unico lavoro pubblicato fino a quel momento fosse il trattato critico sui *Principi* di Descartes –, al punto che durante gli interrogatori di Koerbagh si cercò di capire quali potessero essere i suoi rapporti con l'ebreo bandito. Quando fu chiesto ad Adriaan chi condividesse le sue opinioni, la sua risposta fu per molti versi assai poco plausibile:

Nessuno, a sua conoscenza. Ha aggiunto che non ne ha parlato né con [Abraham] Van Berkel [un altro amico di Spinoza che aveva tradotto in olandese *Leviatano* di Hobbes] né con nessun altro, nemmeno con Spinoza o con il fratello ... Ha ammesso di aver passato un po' di tempo con Spinoza, di essere andato diverse volte a casa sua, ma di non aver mai parlato con lui di questa faccenda ... L'accusato ha ammesso di aver avuto contatti con Van Berckel e altri, ma afferma di non aver mai parlato delle sue dottrine con Spinoza¹⁴.

Quando Koerbagh morì alla fine del 1669, Spinoza perse un buon amico, un compagno di strada nel mondo della filosofia e della politica e un intrepido alleato nella campagna contro il settarismo e la superstizione. Né fu soltanto una tragedia personale: egli considerò l'arresto e la condanna di Adriaan anche un tradimento degli ideali della città di Amsterdam e dei principi fondamentali della Repubblica delle Sette Province.

Per molti anni le Province Unite dei Paesi Bassi godettero proprio della forma di federazione decentrata auspicata da Koerbagh. Quando Guglielmo II, *stadhouder* di Olanda e di altre grandi province, morì improvvisamente nel 1650, fu immediatamente convocata una «Grande assemblea» per discutere del futuro politico della Repubblica. Johan de Witt, all'epoca pensionario di Dordrecht, e quindi deputato permanente di quella città presso gli Stati d'Olanda, si pronunciò con veemenza in favore dell'abolizione di

un'istituzione quasi monarchica, che, a detta di molti, era solo una reliquia del Medioevo. Tre anni dopo, la carica di *stadhouder* della Repubblica era ancora vacante. Dopo le dimissioni dalla carica di gran pensionario degli Stati d'Olanda di Jacob Cats, e dopo la morte del suo successore, Adriaan Pauw, Johan de Witt si ritrovò a occupare il più elevato e autorevole ufficio politico del paese.

De Witt, forse la più importante personalità politica del Secolo d'oro olandese, era un autentico repubblicano, devoto all'idea dei Paesi Bassi come federazione costituzionale, senza alcuna carica centralizzata e onnipotente che estendesse la propria autorità su più province (pur riconoscendo a ciascuna di esse il diritto di eleggere autonomamente un proprio *stadhouder*). Secondo De Witt, le istituzioni che governavano le città e le province della Repubblica – vale a dire i consigli comunali e gli Stati provinciali – avevano pieno diritto di scegliere chiunque volessero per le cariche locali e provinciali e di delegare a costoro il compito di rappresentarle a livello federale presso gli Stati generali. Inaugurando in Olanda, dopo quasi un secolo di *stadhouders*, un periodo chiamato «Vera libertà», De Witt esercitò forti pressioni in favore di una politica di delega e decentramento. Ciascuna provincia era sovrana e conduceva a proprio modo gli affari interni. Gli Stati generali erano vocati a esercitare esclusivamente i poteri loro conferiti dall'Unione di Utrecht: condurre eventuali guerre e stipulare trattati a livello internazionale. Ogni altro potere apparteneva di diritto agli Stati provinciali, ciascuno dei quali traeva a sua volta la propria autorità e le proprie prerogative dalle città che inviavano i loro delegati.

Accanto a questa forma di decentramento politico-amministrativo fu introdotta una generale (benché non assoluta) tolleranza in ambito sociale, culturale, intellettuale e religioso. Sebbene non così disposto a proclamare «Lasciate che sboccino centinaia di tulipani!», De Witt era comunque riluttante a imporre quel genere di sorveglianza e censura richieste a gran voce dai suoi avversari conservatori. Egli stesso era un matematico di talento e un promotore di quella nuova scienza a cui aspiravano contemporanei come Descartes, Huygens e Antony Van Leeuwenhoek. Intervendendo nel 1656 al dibattito accademico sul pensiero cartesiano, difese energicamente la libertà di filosofare, almeno entro certi limiti, prevenendo ogni tentativo da parte dei docenti della vecchia

guardia di proibire l'insegnamento di qualunque filosofia che non fosse quella aristotelica. De Witt si schierò inoltre a favore della libertà di culto e di espressione, pur insistendo sulla preminenza dovuta alla Chiesa riformata sopra ogni altra. La linea politica di De Witt rappresentava quei valori relativamente progressisti della classe mercantile e dei liberi professionisti che lo sostenevano; a suo giudizio, era solo quella la linea politica in grado di favorire la prosperità della Repubblica.

Johan de Witt non era tuttavia un democratico. Come altri rappresentanti del ceto dei *regenten*, era strettamente legato a un sistema oligarchico che si autoperpetuava e in cui il potere reale risiedeva nelle mani delle ricche famiglie dell'élite olandese. E il suo impegno verso la tolleranza religiosa e filosofica, per quanto straordinario, conosceva anche dei limiti. De Witt non intendeva affatto sgombrare il campo da qualsiasi forma di censura e di limitazione pratica al dissenso intellettuale e religioso. Il gran pensionario aveva le idee molto chiare sui limiti che un autore non doveva oltrepassare. L'impegno di De Witt era rivolto, anzitutto, alla sicurezza, alla stabilità politica e alla prosperità economica dell'Olanda e delle altre province, e non necessariamente ad astratti ideali politici.

Ciononostante, i democratici radicali, come Spinoza e Koerbagh, accesamente laici e difensori di una concezione più ampia della libertà, erano alleati politici naturali di De Witt e dei suoi «Stati provinciali», nonché fermi oppositori degli avversari «orangisti» che volevano restaurare il sistema dello *stadhouder* e ripristinare un governo più centralizzato. (Il termine *orangisti* nasceva dal fatto che gli *stadhouders*, da Guglielmo il Grande in avanti, appartenevano tradizionalmente alla casata degli Orange.) Spinoza e De Witt si trovavano sullo stesso lato del grande spartiacque ideologico che divideva la società olandese del Seicento. Spinoza credeva realmente nella «Vera libertà», seppure misurata; sapeva delle pressioni a cui De Witt era sottoposto, soprattutto nel corso della guerra contro l'Inghilterra alla fine degli anni Sessanta, quando gli orangisti rumoreggiavano perché fosse uno *stadhouder* a condurre le manovre militari (e quindi, come diretta implicazione, anche quelle politiche). Probabilmente, Spinoza osservava con inquietudine i compromessi a cui De Witt era costretto per mantenere la pace

interna.

Le profonde differenze politiche e di principio che gravavano sulla Repubblica coinvolgevano altresí la dimensione religiosa. La fazione degli Stati provinciali era favorevole a uno Stato relativamente laico. Benché i *regenten* che durante il governo di De Witt governavano città e province parteggiassero per lo piú per la Chiesa riformata olandese, quando non ne erano formalmente membri, non ritenevano tuttavia che lo Stato e la società, politica estera inclusa, dovessero seguire i rigorosi principî calvinisti proclamati dal pulpito. Tendevano perciò a irritarsi per le interferenze politiche e culturali dei *predikanten* e preferivano che il loro potere fosse limitato alla sfera ecclesiastica. Gli orangisti, al contrario, trovavano grande sostegno tra i rappresentanti del clero riformato piú ortodossi (e meno tolleranti). Erano soprattutto i pastori della corrente «voetiana» – ispirata dall'agguerrito decano dell'Università di Utrecht, Gisbertus Voetius – a provare profonda irritazione per i limiti che il partito degli Stati provinciali cercava di imporre alla loro autorità in base alla politica della «Vera libertà». Denunciavano con acrimonia la mancanza di religiosità e tempra morale nella vita quotidiana degli olandesi, come anche l'osservanza eccessivamente rilassata del Settimo giorno: il Giorno del Signore, ribadivano, doveva essere dedicato al riposo e alla preghiera, non fornire un pretesto per andare a pattinare in compagnia su fiumi e canali ghiacciati. All'interno di questa frangia della Chiesa riformata si lanciavano forti appelli alla restaurazione di uno *stadhouder* della casa degli Orange – in particolare di Guglielmo III, nipote di Carlo II d'Inghilterra –, nella speranza che egli avrebbe dimostrato comprensione per gli obiettivi socioreligiosi dei riformati piú intransigenti e avrebbe contrastato la politica degli Stati d'Olanda e i *regenten* che la controllavano, eccessivamente tolleranti (e pertanto teologicamente sospetti).

Senza dubbio, c'erano dei rappresentanti del clero anche tra i liberali che sostenevano De Witt e il suo programma politico (e che godevano a loro volta del suo appoggio). Noti con il nome di «cocceiani» – in quanto aderivano ai principî di Johannes Cocceius, docente di Teologia all'Università di Leida –, questi religiosi si opponevano alla «calvinizzazione» della vita quotidiana e, di conseguenza, alla politicizzazione della Chiesa. I cocceiani erano

favorevoli a una netta separazione tra Stato e Chiesa e consideravano loro alleati gli esponenti del partito degli Stati, che li avrebbero aiutati a tenere sotto controllo – sia all'interno della Chiesa riformata sia nella società nel suo complesso – la crescente influenza del clero più conservatore. Tra le prese di posizione che più esacerbavano i loro avversari voetiani c'era l'idea che un'osservanza rigorosa del Settimo giorno, inclusa l'astinenza da qualsiasi lavoro, non fosse più necessaria. (A un certo punto la controversia tra cocceiani e voetiani in merito alle regole del Settimo giorno raggiunse un tale livello di violenza – con «deprecabili dispute e crescente discordia che hanno pesato in modo tanto oppressivo sulle chiese di queste province, con infiniti scritti di professori e predicatori riguardanti l'osservanza del Giorno del Signore» – che gli Stati d'Olanda si videro costretti a intervenire ponendo fine a ogni discussione sull'argomento¹⁵.)

I cocceiani proponevano inoltre la separazione tra filosofia e teologia: si accostavano alle Sacre Scritture con un'interpretazione non letterale e tendevano a sostenere nelle università i seguaci di Descartes e i loro programmi scientifici progressisti. E, secondo i cartesiani, così come i filosofi non potevano pronunciarsi su questioni teologiche, i teologi avrebbero dovuto esprimersi solo in materia di articoli di fede e permettere a filosofi e scienziati di condurre le loro indagini guidati unicamente dalla ragione.

Per lo schieramento di De Witt la separazione tra le due discipline – e, nelle università, quella tra le facoltà di Arti e Teologia – era di estrema importanza per ridurre l'influenza dei teologi. Al fine di limitare la loro sfera di controllo era infatti necessario sostenere, e perfino accrescere, la libertà di filosofare. Una volta che filosofia e teologia fossero mantenute distinte, i teologi si sarebbero visti assegnare confini chiari e ben definiti oltre i quali non potevano andare. I voetiani, al contrario, sostenevano che se non si poneva la teologia al di sopra della filosofia, permettendo alla prima di esercitare un controllo sul campo delle idee, alla fine la filosofia avrebbe preso il sopravvento sulla teologia. Con la conseguente diffusione del libero pensiero, che avrebbe portato solo a un incremento di atteggiamenti blasfemi ed eretici.

Il trattamento che i magistrati di Amsterdam, istigati dai membri

del concistoro cittadino, avevano riservato a Adriaan Koerbagh rappresentava una piccola ma significativa vittoria dei *predikanten*: un uomo sarebbe stato incarcerato e poi mandato in esilio – da una città che sul frontespizio di molti libri compariva come luogo di edizione con il nome «Eleutheropolis», la «Città della libertà» – soltanto per le sue idee! Per Spinoza e i pensatori simili a lui, consapevoli delle tensioni interne a cui era sottoposta la giovane Repubblica, per non parlare della minaccia dei nemici esterni, si trattava di un inquietante segnale dell'incombente futuro. La libertà di filosofare – su Dio, natura e benessere dell'uomo – era gravemente minacciata, e questo perché le autorità civili avevano ceduto alle pressioni del mondo ecclesiastico. E le cose non potevano che peggiorare. A due anni dalla pubblicazione del *Trattato teologico-politico*, De Witt fu brutalmente assassinato da una turba inferocita e Guglielmo III venne reinsediato come *stadhouder*. La «Vera libertà» aveva i giorni contati.

Ma qualcos'altro preoccupava Spinoza in quella metà degli anni Sessanta, quando mise da parte il suo trattato metafisico e morale per rivolgersi a questioni teologico-politiche. Tra i calvinisti suoi vicini prossimi era sorta una disputa che minacciava di evolversi in qualcosa di assai pericoloso per lui personalmente.

Tra i rustici casolari di Voorburg non sempre la vita scorreva tranquilla. Nel 1665, mentre Spinoza stava completando la prima stesura dell'*Etica*, nella chiesa locale era divampata una controversia su chi dovesse succedere come predicatore a Jacob Van Oosterwijck. Sia la commissione per le nomine incaricata dalla congregazione sia il vescovo della diocesi e un gruppo di fedeli di tendenze liberali, inclusi alcuni collegianti, sostenevano la candidatura di un uomo di nome Van de Wiele, originario della Zelanda; sul fronte opposto stavano i rappresentanti più ortodossi della comunità, che dopo aver accusato la commissione di voler nominare Van de Wiele per puro spirito di provocazione – a quanto pare troppo liberale per i loro gusti –, si rivolsero ai magistrati di Delft perché nominassero pastore il loro candidato.

Dalla petizione presentata alle autorità di Delft dai conservatori, pare che costoro ritenessero Spinoza un partigiano, se non addirittura l'istigatore, dei loro avversari liberali. Benché sia

alquanto improbabile che tali sospetti fossero fondati, dal momento che risulta difficile pensare che Spinoza si fosse lasciato coinvolgere in una diatriba schiettamente ecclesiastica, era tuttavia risaputo che il filosofo era in contatto con il locale gruppo dei collegianti. La conseguenza fu che fra molti dei suoi vicini riformati di Voorburg quell'uomo «nato da genitori ebrei» cominciò a godere di una pessima reputazione. Egli rappresentava un pericolo per la società, più ancora dei suoi presunti complici liberali che tramavano per la nomina di Van de Wiele: «[Egli] è oggi (così si vocifera) un ateo, ossia uno che si fa beffe della religione, ed è quindi sicuramente una fonte di danno per la nostra repubblica, come molti dotti e predicatori ... potranno confermare»¹⁶.

Spinoza si offendeva sempre profondamente quando lo si tacciava di ateismo, soprattutto se tale accusa significava, come lasciavano intendere i suoi nemici di Voorburg, che egli si faceva beffe «di tutte le religioni». Spinoza non avversava *tutte* le religioni ma solo quelle guidate da un clero ambizioso e che favorivano la nascita di divisioni settarie nella società. Nella risposta all'accusa formulata da Lambert Van Velthuysen, secondo cui il filosofo di Voorburg aveva «rinunciato a ogni religione», Spinoza scrive: «Forse che si spoglia di ogni religione colui che afferma doversi riconoscere in Dio il sommo bene e doversi come tale amare con libero animo? E che in questo solo consiste la somma della nostra felicità e della nostra libertà?»¹⁷. È senz'altro vero che Spinoza rigetta il Dio antropomorfo e la teologia provvidenziale della tradizione giudaico-cristiana che ne consegue, ma è altresì vero, come egli stesso ribadisce, che crede in quella da lui definita la «vera religione», ovvero quei fondamentali principî razionali e morali che conducono l'uomo alla prosperità, alla «beatitudine» e alla «salvezza».

Nonostante le proteste di Spinoza, lo stigma di ateo gli rimase impresso, e la sua suscettibilità all'accusa di ateismo fu tra i fattori che più lo spinsero a mettere per un po' da parte l'*Etica*, per scrivere invece un trattato su questioni teologiche e politiche. Questo, come abbiamo visto, risulta chiaramente dalla lettera inviata nel settembre del 1665 a Oldenburg, in cui spiega le ragioni che lo hanno indotto a scrivere «un trattato intorno al mio modo d'intendere la Scrittura». Accanto alle varie motivazioni – combattere i «pregiudizi dei teologi», difendere la «libertà di

filosofare e di dire quello che sentiamo» – egli include anche il desiderio di controbattere all'«opinione che di me ha il volgo, il quale non cessa di dipingermi come ateo, onde pure mi vedo costretto a rintuzzarla per quanto mi è possibile»¹⁸.

Il *Trattato teologico-politico* è un libro pieno di senso civico, che trova le sue basi, molto di più dell'*Etica*, in una situazione immediata, assolutamente concreta e potenzialmente pericolosa. I suoi argomenti sono rivolti a un pubblico vasto, che Spinoza spera possa condividere le sue apprensioni riguardo al futuro della Repubblica e al ruolo della religione nella società olandese.

Spinoza sa apprezzare pienamente i benefici di cui lui e altri godono grazie al fatto di vivere nei Paesi Bassi: «È toccato a noi questo raro privilegio di vivere in una Repubblica in cui è consentita a ognuno piena libertà di giudizio e la facoltà di onorare Dio secondo il proprio criterio, e dove nulla è stimato più caro e prezioso della libertà»¹⁹. Visto il recente trattamento riservato a Koerbagh, in questa affermazione doveva celarsi una buona dose di sarcasmo. Se la Repubblica delle Sette Province fosse stata davvero libera, come Spinoza sembra voler far credere, non ci sarebbe stato alcun bisogno di scrivere il *Trattato*, anche se non possono sussistere dubbi sul fatto che Spinoza riconoscesse che l'Olanda concedeva ai propri cittadini una libertà maggiore di ogni altro Stato europeo (possiamo ricordare per analogia Socrate che, mentre la città di Atene lo metteva a morte, riconosceva che non esisteva nessun'altra polis in cui avrebbe potuto condurre a tal grado la sua vita filosofica). Spinoza, tuttavia, era molto preoccupato dalla crescente influenza delle autorità ecclesiastiche nelle questioni pubbliche, dal progressivo indebolimento della «Vera libertà» voluta da De Witt e dalla minaccia che incombeva sul tradizionale spirito repubblicano e tollerante del suo paese. Il *Trattato*, tuttavia, è anche un libro profondamente personale: una reazione alla perdita di un caro amico, nonché la risposta di Spinoza alle calunnie che sentiva levarsi sempre più spesso contro di sé.

1 Johan Thorsten Sellin, *Pioneering in Penology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1944, p. 27.

2 *Ibid.*, p. 44; sulla Rasphuis si veda anche Adriaan Willem Weissman, *Het Tuchthuis en het Spinhuis te Amsterdam*, in «Oud

Holland», XXVI (1908), pp. 35-40.

3 Sulla vita e le peripezie patite da Koerbagh si vedano Koenraad Oege Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Vrin, Paris 1983, pp. 240-77; e Hubert Vandenbossche, *Adriaan Koerbagh en Spinoza*, Brill, Leiden 1978 («Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 39).

4 Citato in Gerrit H. Jongeneelen, *An Unknown Pamphlet of Adriaan Koerbagh*, in «Studia Spinozana», III (1987).

5 Ivi.

6 H. Vandenbossche, *Adriaan Koerbagh* cit., pp. 9-10.

7 Rimando ancora a G. H. Jongeneelen, *An Unknown Pamphlet* cit.

8 K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* cit., p. 269.

9 *Ibid.*, pp. 252-53.

10 *Ibid.*, p. 266.

11 Per il testo della sentenza si veda FW, vol. I, p. 286.

12 Si veda J. Th. Sellin, *Pioneering* cit., cap. IX.

13 Sull'amicizia tra Spinoza e Koerbagh, si veda H. Vandenbossche, *Adriaan Koerbagh* cit.

14 FW, vol. I, pp. 285-86.

15 J. I. Israel, *The Dutch Republic* cit., p. 663.

16 FW, vol. I, p. 280.

17 Ep. 43: G, IV, p. 220; SL, p. 238; [Droetto, p. 212].

18 Ep. 30: [Droetto, p. 164].

19 *TTP, praefatio*: G, III, p. 7; S, p. 3; [Giancotti-Boscherini, p. 4].

Capitolo quarto

Dèi e profeti

Verso la metà del Seicento, le guerre di religione che avevano devastato l'Europa dopo la Riforma sembravano ormai concluse, almeno stando ai trattati di pace e ai vari accordi sociopolitici raggiunti, ma le loro ripercussioni si sarebbero sentite ancora per molti decenni. Le rivalità politiche tra le grandi potenze dell'epoca – in particolare Francia, Inghilterra, Spagna e Paesi Bassi – erano alimentate dalle differenze religiose, e viceversa. Si ha l'impressione che l'unica cosa su cui cattolici, anglicani, luterani e calvinisti concordavano fosse che la vera minaccia alla società e alle anime dei suoi membri era rappresentata da opere «senza Dio» come il *Trattato teologico-politico* di Spinoza e *Leviatano* di Hobbes.

Spinoza era convinto di avere una risposta filosofica pronta contro l'accusa di essere un uomo senza religione e un pericoloso ateo, il cui solo scopo era portare scompiglio nel mondo della devozione e della moralità. Come l'*Etica*, il *Trattato* è un'accurata perorazione di ciò che Spinoza considera la «vera religione». Essa, come vedremo, si presenta come un semplice codice di condotta morale a cui si affianca la conoscenza di quanto realizza le migliori condizioni di vita per l'essere umano e del modo in cui conseguire tale fine. Tuttavia, anziché esporre con estremo rigore i fondamenti metafisici, cognitivi ed etici dell'autentica devozione, attraverso una chiara dimostrazione euclidea, come avviene nell'*Etica*, nel *Trattato* Spinoza affronta il problema con un'analisi critica di ciò che i suoi contemporanei considerano «religione». L'attenzione è rivolta alle grandi tradizioni religiose istituzionalizzate, che appaiono la fonte non già di pace e beatitudine bensì di guerre e sventure nel corso della storia (in particolare quella dell'Europa della prima Età moderna). Perciò il *Trattato* appare, ben più dell'*Etica*, un'opera polemica che esamina i fondamenti storici, psicologici, testuali e politici della religione tradizionale o popolare.

Le religioni a cui Spinoza è maggiormente interessato sono

naturalmente il cristianesimo e l'ebraismo, cioè due delle tre grandi tradizioni abramiche. A partire dalla cacciata definitiva dei Mori dalla Spagna nel Quattrocento, il cristianesimo aveva governato la vita spirituale (per non parlare di quella terrena) dell'Europa occidentale. Benché per la maggior parte del Seicento gli ebrei fossero ancora banditi ufficialmente da molti paesi europei (tra cui Inghilterra, Francia e Spagna), in Italia, nei Paesi Bassi, in diverse regioni della Germania e dell'Europa centro-orientale esistevano considerevoli comunità ebraiche. Ebbene, queste due grandi tradizioni di fede, spiega Spinoza nella prefazione al *Trattato* – in cui presenta una breve storia naturale della religione –, essenzialmente non sono altro che forme di superstizione istituzionalizzata, radicate non nella ragione ma nell'ignoranza e nelle emozioni, in particolare nella speranza e nella paura¹.

Un particolare elemento dell'esistenza umana in questo mondo, su cui fin dall'Antichità si è concentrata l'attenzione di poeti e filosofi, è il ruolo del destino nella nostra felicità. Abbiamo un controllo davvero limitato sulle situazioni che si susseguono nella nostra vita e soprattutto sulle diverse forme di bene e male che incontreremo lungo il nostro cammino terreno. In genere, non è nelle nostre capacità capire quanto a lungo potremo godere della vicinanza delle persone a cui siamo affezionati o delle cose che più apprezziamo. La morte può privarci in un attimo della persona amata, mentre ricchezza e onori possono andare perduti da un giorno all'altro. Inoltre, il conseguimento degli obiettivi che ci siamo posti e la speranza di raggiungerli sono spesso frustrati dalle circostanze. In poche parole, il mondo pone al nostro benessere ostacoli innumerevoli e spesso imprevedibili, e il raggiungimento della felicità e di una vita serena è soggetto alla buona e alla cattiva sorte. Anche qualora fossimo così fortunati da ottenere un certo grado di gratificazione, non abbiamo alcuna garanzia che possa durare a lungo. Come già aveva compreso l'antica tragedia greca, nella felicità dell'uomo c'è una buona dose di fortuna².

Per Spinoza, la nostra reazione naturale dinanzi «ai sassi e ai dardi dell'avversa fortuna» è la superstizione. Finché le cose vanno per il verso giusto, ci basta fare affidamento sulle nostre risorse; di norma, una persona soddisfatta di quanto le ha dato la sorte non cerca aiuti sovranaturali, anzi nemmeno quello dei suoi simili: «Se gli uomini

potessero procedere a ragion veduta o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non andrebbero soggetti ad alcuna superstizione». Quando però le speranze sono infrante e prendono corpo le paure, allorché gli uomini «vengono ... a trovarsi di fronte a tali difficoltà che non sanno prendere alcuna decisione», allora cadono rapidamente in determinati comportamenti pensati per ribaltare le sorti e far sí che le cose vadano di nuovo come desideriamo.

Nessuno, infatti, che sia vissuto tra gli uomini può non essersi accorto come per la maggior parte essi siano così ricchi di sapienza, finché le cose vanno bene e ancorché siano ignorantissimi, da ritenersi offesi se qualcuno voglia dare loro consigli; mentre nelle avversità non sanno da che parte voltarsi e implorano consiglio a destra e sinistra, e non c'è suggerimento così insulso, così assurdo o inutile ch'essi non seguano.

A quelli che subiscono un rovescio di fortuna o vivono nel terrore di ciò che li aspetta anche l'avvenimento più banale appare come un presagio di buona o cattiva sorte, mentre fenomeni inconsueti vengono interpretati come segno della benevolenza o dell'ostilità degli dèi. In tali circostanze, gli uomini danno della Natura «le più bizzarre interpretazioni, come se questa partecipasse in tutto alla loro follia». Il corso degli eventi, determinato da forze nascoste, appare a costoro come qualcosa che si può alterare, manipolare con un piccolo sforzo, da loro interpretato come un sincero atto di devozione. Eccoli dunque far sacrifici al Nume per scongiurare l'imminente disastro e pronunciare voti nella speranza di vedersi restituire il bene perduto. Come afferma Spinoza, «la paura, dunque, è la causa che origina, mantiene e favorisce la superstizione» ed è la fonte di un «vano culto religioso»³.

La paura e la speranza sono tuttavia emozioni alquanto instabili e, pertanto, le superstizioni da esse generate sono incostanti e mutevoli. Non appena le cose cominciano di nuovo ad andare per il giusto verso, la gente di solito non esita ad abbandonare quelle pratiche che, secondo le sue credenze, dovevano riportare la vita in un alveo più favorevole. Chi trae il massimo beneficio dalla persistenza di quelle pratiche superstiziose – indovini, veggenti,

preti – fa pertanto ogni sforzo possibile per renderle stabili e conferire loro un carattere permanente. Per far ciò, costoro anzitutto esagerano l'importanza delle pratiche stesse, circondandole di cerimoniali di grande effetto e solennità. Questo farà sí che il volgo, anche quando le cose vanno bene, non cessi di dimostrare il dovuto rispetto agli dèi e, cosa piú importante, ai loro ministri terreni. Il risultato è una religione settaria istituzionalizzata.

Poiché il volgo non si sottrae mai al suo stato di miseria, proprio per questo non sta mai a lungo in quiete, e nulla ama di piú di ciò che è nuovo e che non l'ha ancora deluso: incostanza, che fu già causa di innumerevoli agitazioni e di guerre atroci; infatti ... «nulla riesce piú della superstizione a dominare le masse»; onde avviene che esse siano facilmente indotte, col pretesto della religione, ora ad adorare come degli Dèi i loro re, ora a esecrarli e detestarli come una peste comune del genere umano. Allo scopo di evitare questo inconveniente si pose un grande studio nel corredare sia la vera sia la falsa religione di un culto e di un apparato tali da farla ritenere sempre piú importante e da imporre a tutti la massima osservanza⁴.

Per i seguaci di queste superstizioni codificate la vita diventa uno stato di «prigionia», di obbedienza coercitiva del corpo e della mente. Costoro vivono in un eterno «raggiro» e si impedisce loro (talora con la forza) di esprimere liberamente il proprio parere. Alla vera devozione si è sostituita l'adulazione di Dio; alla ricerca della conoscenza la schiavitù del falso dogma; alla libertà di pensiero e d'azione la persecuzione dell'eterodossia e dei non credenti.

Pietà e religione sono fatte consistere ... in arcane assurdità, e coloro che disprezzano del tutto la ragione e che respingono o avversano l'intelletto come naturalmente corrotto, proprio questi, per colmo d'ingiustizia, sono creduti in possesso del lume divino.

Riguardo a costoro, autonominatisi guardiani della fede, Spinoza

conclude dicendo che

... se una scintilla almeno di quella luce divina li illuminasse, non sarebbero vittime della loro superba insania, ma imparerebbero a onorare Dio con maggiore saggezza e, invece che la caratteristica dell'odio, quella dell'amore li distinguerebbe dagli altri⁵.

A quei contemporanei che già conoscevano la descrizione delle origini della religione offerta da Hobbes nel suo *Leviatano*, la tesi esposta da Spinoza nel *Trattato* doveva suonare alquanto familiare (il che spiega senza dubbio perché le due opere subirono spesso la medesima condanna da parte delle autorità ecclesiastiche). Come Spinoza, Hobbes individua il motivo che spinge l'uomo alla devozione religiosa nell'irrazionalità delle sue emozioni – in primo luogo, l'«angoscia» o la paura e la speranza dinanzi all'incertezza del futuro – e nell'ignoranza delle vere cause che sono all'origine delle cose. Le credenze e le pratiche superstiziose generate da queste passioni sono facilmente manipolate dal potere temporale e religioso-settario allo scopo di «mantenere il popolo in obbedienza e in pace». In effetti, a giudizio di Hobbes, la credulità delle masse torna estremamente utile alle autorità politiche, che preferiscono vedere i sudditi impegnati negli obblighi devozionali, che li distraggono dalle questioni politiche e impediscono loro di sottoporre a un più attento esame il governo dello Stato. Gli antichi Romani, per esempio, sapevano bene che, «per mezzo di queste [cerimonie, suppliche, sacrifici e feste, per mezzo delle quali dovevano credere di poter placare l'ira degli dèi] ed altre istituzioni di tal fatta», le autorità potevano assicurarsi che

... il popolo minuto nelle sue sventure, con l'attribuire la colpa a negligenza o errore nelle cerimonie o alla propria disubbidienza alle leggi, fosse meno atto a ribellarsi contro i suoi governanti, ed essendo intrattenuto con la pompa e il passatempo di feste e pubblici giochi, fatti in onore degli dèi, non c'era bisogno che di pane per tenerlo lontano dal malcontento, dalla mormorazione e dal tumulto contro lo stato⁶.

In linea generale, benché le osservazioni più critiche di Hobbes siano riservate al cattolicesimo romano, di cui analizza strutture e riti nella quarta parte di *Leviatano*, intitolata «Del regno delle tenebre», il filosofo inglese non dimostra verso la religione istituzionalizzata maggiore rispetto di Spinoza⁷.

Per Spinoza, dietro le grandi religioni istituzionalizzate sta una precisa concezione di Dio, di certo utile, ma in definitiva empia e nociva. I riti e le cerimonie del cristianesimo e dell'ebraismo, fondati sulla superstizione e studiati per ottenere la benevolenza di Dio ed evitare la sua collera, si basano sul falso presupposto che Dio sia un essere del tutto razionale, dotato come noi di vita psicologica e di attributi morali. In altri termini, si suppone che Dio sia come una persona, dominato da intelletto, volontà, desideri e perfino emozioni. Il sommo Nume giudaico-cristiano è un Dio saggio e giusto, un essere provvidenziale e trascendente che ha propri scopi e aspettative, formula giudizi e impartisce ordini, è capace di grandi gesti di misericordia ma anche di collera e vendetta.

È esattamente questa la tradizionale immagine religiosa di Dio che Spinoza rifiuta altrove, bollandola di stolto antropomorfismo. Nell'*Etica* egli inveisce contro

... quelli che immaginano che Dio sia composto, a guisa dell'uomo, d'un corpo e d'un'anima e sia sottoposto alle passioni; ma quanto siano lontani dalla vera conoscenza di Dio, risulta abbastanza da ciò che abbiamo già dimostrato⁸.

Avendo stabilito che la Natura è una, indivisibile, infinita, sostanziale e senza causa prima (in effetti la *sola* realtà sostanziale); che al di fuori della Natura non esiste nulla; che tutto ciò che esiste è parte della Natura ed è portato all'essere dalla Natura, e all'interno di essa, con una necessità deterministica dettata dalle sue leggi, Spinoza conclude che Dio e Natura – la causa necessaria di tutto, sostanziale, unica, indivisibile, attiva e infinitamente potente – sono un'unica e identica cosa.

Quando, nelle successive proposizioni dell'*Etica*, vengono esposte le implicazioni religiose di questa teologia metafisica, appare chiaro

che il *Deus sive Natura* di Spinoza non si adatta in nessun modo al ruolo comunemente attribuito alla divinità giudaico-cristiana. Dal momento che la necessità è intrinseca alla Natura, per l'universo, o all'interno di esso, non esistono fini da raggiungere, fatta eccezione per i progetti che gli esseri umani creano per se stessi. Dio o Natura non agisce per alcuno scopo, e tutto ciò che esiste nella Natura non viene creato a beneficio di alcunché. Dio o Natura non *crea* le cose per conseguire un qualche obiettivo. L'ordine del creato consegue semplicemente e necessariamente dagli attributi di Dio (Natura). Qualsiasi discorso su intenzioni, preferenze o scopi di Dio, non è che una perniciosa falsità.

Tutti i pregiudizi che qui mi propongo d'indicare dipendono da questo solo pregiudizio, cioè che gli uomini suppongono comunemente che tutte le cose della natura agiscano, come essi stessi, in vista di un fine, e anzi ammettono come cosa certa che Dio stesso diriga tutto verso un fine determinato: dicono, infatti, che Dio ha fatto tutto in vista dell'uomo, e ha fatto l'uomo affinché lo adorasse⁹.

Dio non è un pianificatore rivolto verso un obiettivo, e pronto poi a giudicare le cose in base al loro grado di conformità al suo intento. Le cose accadono soltanto a causa della Natura e delle sue leggi. «La natura non si è prefissa alcun fine ... Ogni cosa procede per una certa eterna necessità di natura». Credere qualcosa di diverso conduce esattamente alle superstizioni che predicatori e rabbini manipolano con tanta facilità.

Poiché [gli uomini], in sé e fuori di sé, trovano non pochi mezzi che contribuiscono non poco al raggiungimento del loro utile, come, per esempio, gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per l'alimentazione, il sole per illuminare, il mare per nutrire pesci; da ciò è accaduto che essi considerino tutte le cose della natura come mezzi per il conseguimento del loro utile. E poiché sanno d'aver trovato questi mezzi, ma non di averli apprestati, hanno tratto da ciò motivo per credere che ci sia qualcun altro che li

abbia apprestati per il loro uso. Dopo aver considerato, infatti, le cose altrettanti mezzi, non hanno potuto credere che si siano fatte da se stesse; ma, dai mezzi che essi sono soliti di apprestarsi, hanno dovuto trarre la conclusione che ci sia uno o piú rettori della natura, dotati di libertà umana, che hanno tutto curato in loro favore e hanno fatto tutto per il loro uso. E parimenti, poiché non avevano mai udito nulla della maniera di sentire di questi rettori, essi ne hanno dovuto giudicare in base alla propria; e quindi hanno ammesso che tutti gli Dèi dirigano tutte le cose per l'uso degli uomini allo scopo di legarli a sé e di essere tenuti da essi in sommo onore; dal che è derivato che ciascuno ha escogitato secondo il proprio modo di sentire maniere diverse di prestar culto a Dio affinché Dio lo amasse al di sopra degli altri e dirigesse tutta la natura a profitto della sua cieca cupidigia e della sua insaziabile avidità. E così dunque questo pregiudizio si è cambiato in superstizione ed ha messo profonde radici nelle menti¹⁰.

In una lettera a uno dei suoi corrispondenti piú molesti, un mercante di granaglie e borgomastro di Dordrecht di nome Willem Van Blijenbergh, simpatizzante del pietismo, Spinoza sottolinea quanto sia assurdo concepire Dio in questo modo. Il linguaggio della teologia tradizionale, afferma il filosofo, rappresenta Dio come «un uomo perfetto» e sostiene che «egli desidera certe cose, che è disgustato dalle azioni dei malvagi, e contento di quelle dei buoni». Secondo un rigoroso pensiero filosofico, tuttavia, «percepiamo chiaramente che gli attributi convenienti alla perfezione dell'uomo non si possono attribuire e assegnare a Dio, piú che non si possa predicare dell'uomo ciò che contribuisce alla perfezione dell'asino o dell'elefante»¹¹. Anni dopo, questa volta in una lettera indirizzata a Hugo Boxel, già pensionario di Gorinchem, Spinoza ritorna sull'argomento in toni sarcastici:

Quando poi mi dite che, se io nego in Dio gli atti del vedere, dell'intendere, dell'attendere, del volere, eccetera, e se non ammetto che essi si

trovano in lui in grado eminente, allora voi non sapete quale sia il mio Dio, mi inducete a credere che per voi non esistano perfezioni maggiori degli attributi suddetti. E la cosa non mi sorprende, perché credo che, se il triangolo avesse la possibilità di parlare, direbbe allo stesso modo che Dio è eminentemente triangolare; e il cerchio direbbe ugualmente che egli è eminentemente circolare¹².

Un Dio giudicante, che abbia progetti e agisca con premeditazione, è un Dio che deve essere obbedito e placato. Il Dio di Spinoza, al contrario, è privo di quei fantasiosi antropomorfismi che, come non si stanca di ripetere il filosofo, sono indegni del genere di Essere che è Dio: «Questa dottrina [che vorrebbe che Dio agisse come agiscono gli uomini] annulla la perfezione di Dio»¹³. Nel Dio di Spinoza è impossibile trovare conforto. Non è un Essere a cui rivolgersi in tempi di avversità, o a cui innalzare preghiere perché soddisfi le nostre speranze o ci risparmi ciò che temiamo.

Questo, almeno, è il Dio dell'*Etica*. Nessuno dei primi lettori del *Trattato teologico-politico* aveva letto l'*Etica* (ne avrebbero avuto l'opportunità solo nel 1678, quando l'opera fu pubblicata postuma insieme con altri scritti di Spinoza)¹⁴. Nel *Trattato*, inoltre, Spinoza appare più cauto nel rivelare le sue meditate visioni filosofiche su Dio. In quest'opera egli è pronto a parlare della volontà di Dio, della sua sollecitudine provvidenziale, del Dio che crea le cose e ha pensieri, progetti e preferenze. Come vedremo, tuttavia, a questa esposizione occorre dare una lettura propriamente spinoziana. Il Dio dell'*Etica* – ossia ciò che Spinoza ritiene essere la vera concezione di Dio – permea in realtà il *Trattato* in vario modo, con connotati inconfondibili e decisivi. È lo stesso Spinoza a chiarirlo più volte al lettore benché, al fine di non urtare il suo pubblico cristiano, esiti a dirlo a voce troppo alta.

Le religioni istituzionalizzate, che secondo Spinoza hanno causato così tanta conflittualità in ambito sociale e reso fino a tal punto schiava la mente umana, affondano le loro radici anche in una particolare visione dell'origine della conoscenza religiosa e del modo in cui vengono comunicate le verità divine. Fondamentale in

tutte le fedi appartenenti alla tradizione abramica è la profezia, ovvero l'idea che determinate persone possiedano il dono speciale di ricevere e trasmettere la parola di Dio. Tale dono, al pari del potere attribuito nell'Antichità pagana a indovini e veggenti, viene di norma presentato come la capacità di avere accesso a informazioni non disponibili agli altri, né conseguibili con mezzi ordinari. Il profeta può essere il diretto destinatario della rivelazione divina, oppure il beneficiario di un'intermediazione angelica, o un semplice ma ispirato interprete dei segni che Dio ha proposto al genere umano. Egli può avere una reale prescienza del futuro, oppure possedere la capacità – meno infallibile ma comunque affidabile – di predire l'esito degli eventi a venire, forse basandosi su un particolare potere di leggere e interpretare il significato delle cose passate e presenti. La forza profetica, per certi versi, può quindi essere un dono sovranaturale oppure derivare da facoltà naturali¹⁵. L'informazione può giungere al profeta attraverso visioni e sogni, oppure (più di rado) può essere il risultato di un incontro diretto con Dio.

Tra i profeti ebraici, si ritiene che soltanto Mosè parlasse direttamente con Dio, faccia a faccia; gli altri ricevevano le loro profezie tramite visioni oppure in sogno, attraverso immagini e voci. Secondo la tradizione islamica, la rivelazione iniziale di Maometto avvenne per opera dell'arcangelo Gabriele. Nel cristianesimo, i poteri profetici di Gesù Cristo sono considerati assolutamente unici, dal momento che, pur essendo uomo, egli va identificato con Dio. Mosè, Gesù e Maometto ebbero ciascuno l'onere e il privilegio di recare alle genti la suprema legge di Dio, mentre ad altri profeti fu riservato il compito di interpretare le norme divine, predire il bene che sarebbe derivato dalla loro rigorosa osservanza e mettere in guardia l'umanità dal destino funesto provocato invece dalla disobbedienza. Ezechiele, per esempio, parlando a nome di Dio, proclama che il regno di Giuda patirà grandi sofferenze per le sue «intemperanze» e gli «abominevoli misfatti», primo fra tutti l'idolatria, che il suo popolo continuava a praticare secondo l'uso degli antenati. Egli predice come certa la caduta di Gerusalemme e la cacciata degli Ebrei dalla loro terra, entrambe avvenute per opera dei Babilonesi nel 586 a. C.

Dirai dunque alla gente d'Israele: Così parla il

Signore Dio: Come! Voi vi contaminate secondo i costumi dei vostri padri, vi degradate andando dietro ai loro idoli ... Vi sottometterò con la verga e vi ricondurrò alle leggi dell'alleanza. Separerò da voi i ribelli e quanti si sono staccati da me: li farò uscire dal paese in cui dimorano, ma non entreranno nella terra d'Israele: e conoscerete che sono io il Signore (Ez 20.30-38).

Il profeta annuncia al popolo la collera di Dio e il tremendo castigo che sta per arrivare:

E dirai al paese d'Israele: Così parla il Signore Dio: Eccomi contro di te. Io trarrò la mia spada dal fodero, ucciderò in te il giusto e il malvagio. E per questo sarà tratta la spada dal fodero, contro ogni mortale, dal Negeb fino al nord, per uccidere in te il giusto e l'empio. E saprà ogni vivente che io, il Signore, ho tratto la mia spada dal fodero. Né vi rientrerà. E tu, figlio d'uomo, mettiti a gemere, col cuore angosciato, in loro presenza, e manda gemiti amari (Ez 21.8-11).

Ezechiele, tuttavia, rammentando ai figli d'Israele che Dio sa essere misericordioso e non tradisce la sua alleanza, predice il loro ritorno alla Terra promessa e la ricostruzione della città di Gerusalemme e del Tempio.

Un profeta, dunque, possiede una sorta di sapienza e sa molte cose importanti per la felicità di coloro a cui si rivolge; mostrarsi poco riguardosi con lui può quindi rivelarsi assai rischioso. Le sue parole vanno ascoltate con la massima attenzione, poiché sono affidabili e pertinenti. Qual è però l'esatta natura di tale sapienza? Il profeta è forse un filosofo? Possiede una conoscenza teologica della natura di Dio? O una cognizione scientifica del cosmo e del mondo naturale? È davvero un autorevole esperto della natura umana, di politica e di storia? In breve, quali sono le verità, ammesso che ve ne siano, che egli trasmette nelle sue visioni profetiche?

Sono per l'appunto questi i temi affrontati da Spinoza nei primi capitoli del *Trattato*. Benché essi fossero già stati discussi da

numerosi pensatori nel Medioevo e nella prima Età moderna, c'è tuttavia un filosofo precedente che riveste particolare importanza per l'analisi della profezia condotta da Spinoza. La sua indagine, infatti, intende essere un'aperta critica alla visione di Maimonide, il rabbino del xii secolo autore di testi di medicina e dell'opera forse più importante di tutta la filosofia ebraica, *La guida dei perplessi*. È indubbia la grande influenza esercitata in vari campi da Maimonide su Spinoza: la metafisica di quest'ultimo, la sua teologia filosofica e la sua filosofia morale riflettono tutte un'approfondita conoscenza della *Guida* e di altri scritti del grande filosofo spagnolo. A volte, le affermazioni di Spinoza – per esempio, nell'*Etica*, sul rapporto tra virtù, ragione e felicità o a proposito del legame tra immortalità e conoscenza – sembrano uno sviluppo logico, per quanto radicale, delle tesi di Maimonide¹⁶; altre volte, invece, Spinoza ne ribalta drasticamente gli assunti e li usa per attaccare il suo antenato ebreo razionalista e le posizioni più tradizionali che questi aveva adottato in ambito filosofico (nonché religioso). Come nel caso del tema della profezia affrontato da Spinoza nel *Trattato*.

Nella *Guida dei perplessi*, Maimonide afferma che devono realizzarsi diverse condizioni prima che un individuo possa diventare un profeta. Anzitutto, il soggetto dev'essere in ottima forma fisica e godere di «perfette facoltà corporee»; questo sia perché un corpo malaticcio e un carattere disturbato provocano troppe distrazioni alla vita della mente, sia perché l'immaginazione – elemento fondamentale della concezione maimonidea della profezia – appartiene al corpo (per la precisione al cervello). In secondo luogo, egli deve essersi reso eticamente prossimo alla perfezione e aver raggiunto un elevato stato di virtù; un uomo moralmente vizioso o anche soltanto imperfetto non potrà mai diventare un profeta, che è chiamato a essere un modello di moralità e deve saper guidare gli altri verso il bene; egli deve dunque mostrare di possedere il requisito della «rinuncia e [del] disprezzo dei piaceri del corpo». Di fatto, un modo sicuro per stabilire che un individuo *non* è un profeta, a dispetto delle sue pretese, è osservare se conduce una vita moralmente austera e non è facile preda delle tentazioni terrene.

Perfette qualità interiori e fisiche e una suprema virtù morale non bastano tuttavia a fare di un uomo un profeta. Se così fosse, infatti, sarebbe relativamente agevole acquisire capacità profetiche e il

fenomeno sarebbe, in linea di massima, piuttosto diffuso. In realtà, sono indispensabili anche altre due condizioni:

Sappi che la reale natura e quiddità della profezia è quella di un'emanazione che proviene da Dio, mediante l'intelletto agente, e discende sulla facoltà razionale dapprima, e poi sulla facoltà immaginativa. Questo è il più alto grado dell'uomo, e il punto estremo di perfezione cui possa arrivare la specie umana; e questo stato è il punto estremo di perfezione della facoltà immaginativa. Si tratta di una cosa che non può trovarsi in ogni uomo, né è cosa cui si possa arrivare con la perfezione nelle scienze speculative e la bontà dei costumi, per quanto i costumi siano tutti i più belli e i migliori che vi siano, se non vi si aggiunge la massima perfezione possibile della facoltà immaginativa rispetto all'indole originaria¹⁷.

Un individuo di corpo perfetto e di eccezionale moralità diventa profeta solo se raggiunge anche la perfezione dell'intelletto e dell'immaginazione: deve infatti perfezionare (o «attualizzare») le proprie facoltà intellettive perseguendo «conoscenza e saggezza», ovvero scienza e filosofia. Acquisendo «un intelletto umano perfetto e compiuto», la persona si pone in contatto con la pienezza intellettuale che sgorga da Dio – intelletto supremo dell'universo – e può goderne. La conoscenza speculativa che appartiene al Creatore permea ora le facoltà razionali della persona. Se fosse tutto qui, cioè se la conoscenza che emana da Dio raggiungesse soltanto le facoltà razionali dell'individuo, allora quest'ultimo, con il suo intelletto perfezionato, potrebbe appartenere alla «classe degli uomini di scienza impegnati nella speculazione», sarebbe cioè un filosofo.

Tuttavia, se questo individuo è perfetto anche nell'immaginazione e anch'essa è in grado di recepire l'effusione di conoscenza emanata dalle facoltà razionali, egli è allora dotato della capacità di profetizzare. La profezia in sé si verifica quando i sensi sono in perfetta quiete e l'impetuoso afflusso di informazioni provenienti dal mondo esterno si placa. Questo consente all'immaginazione di recepire quanto promana dalle facoltà razionali, di rielaborarne il

contenuto e tradurlo in immagini. Il risultato sono visioni e sogni «veritieri» permeati dalla conoscenza speculativa che trabocca dall'intelletto:

Dunque, l'individuo che risponde a questa descrizione, indubbiamente, quando la sua facoltà immaginativa – che è al massimo grado di perfezione e riceve dall'intelletto un'emanazione corrispondente alla sua perfezione speculativa – è in azione, non percepisce altro che cose divine e molto mirabili, e non vede altro che Dio e i Suoi angeli, e non conosce altro che opinioni veritiere e ordini generali finalizzati ai buoni rapporti degli uomini gli uni con gli altri¹⁸.

Un profeta, in altre parole, è una persona che sa tutto ciò che sa il filosofo, ma la sua conoscenza avviene per mezzo di immagini concrete. (L'unica eccezione in tal senso è quella di Mosè, che comunicò con Dio direttamente e non per mezzo di immagini.) Un profeta possiede altresì l'ulteriore capacità di saper comunicare la propria conoscenza agli altri nella forma più accessibile, ovvero con narrazioni fantasiose (per esempio le parabole) anziché con teorie astratte.

Dopo di questo, tu saprai che, quando questa emanazione intellettuale viene emanata soltanto sulla facoltà razionale, e nessuna parte di essa viene emanata sulla facoltà immaginativa – o per la scarsità dell'emanazione, o per un difetto della facoltà immaginativa, presente già nell'indole originaria, che non può ricevere ciò che l'intelletto ha emanato – si ha la categoria dei sapienti speculativi. Invece, quando questa emanazione viene emanata su entrambe le facoltà insieme, ossia su quella razionale e su quella immaginativa ... e la facoltà immaginativa si trova al punto massimo della sua perfezione innata, si ha la categoria dei profeti¹⁹.

Il ruolo che viene ad assumere l'immaginazione offre in realtà al profeta un vantaggio rispetto al filosofo. Per via del modo

fantasioso in cui egli recepisce il contenuto della conoscenza speculativa che trabocca dall'intelletto, attraverso sogni e visioni, il profeta percepisce cose che neppure il filosofo più incline all'astrazione e alla teorizzazione può cogliere. Il profeta riesce infatti a vedere «ciò che accadrà e a [conoscere] quegli eventi futuri come fossero cose percepite dai sensi»²⁰. L'immaginazione gli consente di cogliere tra le cose correlazioni che al filosofo potrebbero sfuggire, «poiché tutte le cose si confermano a vicenda e si segnalano reciprocamente», seppure in modi non sempre palesi o immediatamente comprensibili all'individuo meramente speculativo.

Il profeta di Maimonide è dunque un portatore di verità non meno del filosofo: verità morali destinate a migliorare la nostra condotta ma anche verità «speculative», metafisiche, teologiche e scientifiche volte a migliorarci intellettualmente. Egli comunica sia principi pratici utili al nostro benessere personale e sociale sia «opinioni corrette», filosoficamente dimostrabili. Il profeta può dirci come dobbiamo comportarci ma anche ciò che dobbiamo credere riguardo a Dio, l'universo e noi stessi.

Inoltre, come la saggezza del filosofo, l'abilità visionaria del profeta è una conseguenza naturale dello sviluppo o del perfezionamento delle sue facoltà innate ovvero, come asserisce Maimonide – naturalizzando in questo modo il fenomeno della profezia –, «quando nell'uomo virtuoso e perfetto nelle sue virtù dianoetiche ed etiche, la potenza immaginativa è al massimo della sua perfezione ... allora egli necessariamente profetizzerà, perché questa perfezione è in noi innata»²¹. Una persona non viene scelta arbitrariamente e nemmeno deliberatamente da Dio affinché divenga un profeta. Non c'è alcun atto soprannaturale, gratuito o meno, con cui Dio conferisce a un individuo il dono profetico²². Maimonide rifiuta in modo esplicito l'idea che «Dio, sia Egli lodato, sceglie tra gli uomini chi Egli vuole, lo trasforma in un profeta e gli affida una missione», indipendentemente da quanto costui possa essere pronto a una simile vocazione. Per Maimonide, una persona diventa un profeta grazie ai suoi sforzi personali, sviluppando tutti i doni con cui la natura ha arricchito le sue facoltà materiali e spirituali.

Nel *Trattato teologico-politico*, Spinoza appare profondamente impegnato a osteggiare questa nozione di profeta-filosofo. Uno degli obiettivi dell'opera è appunto quello di ribadire una volta per tutte la netta separazione tra l'ambito religioso e quello filosofico, affinché i filosofi possano essere liberi di ricercare la sapienza secolare senza alcun impedimento da parte delle autorità ecclesiastiche. Dal punto di vista di Spinoza, verità filosofica e fede religiosa non hanno nulla in comune e l'una non deve ergersi a regola dell'altra. La filosofia non dovrebbe fornire risposte alla religione, così come la religione non è tenuta a essere coerente con un qualche sistema filosofico.

Tuttavia, se riteniamo corrette le tesi di Maimonide sulla profezia – e la sua analisi del ruolo dell'intelletto e dell'immaginazione è riproposta da altri filosofi medievali²³ –, il contenuto della profezia *sarebbe*, almeno in parte, filosofico. Sia il filosofo sia il profeta, secondo Maimonide, sono veicoli di verità, anzi, delle *medesime* verità. E poiché una verità dev'essere di necessità coerente con le altre verità, filosofia e profezia, se correttamente intese, devono sempre concordare. Per Maimonide, la verità filosofica e la verità rivelata non entreranno mai in conflitto. I testi profetici, pertanto, devono essere letti in modo da non contraddire un principio filosofico dimostrato. Il filosofo, a sua volta, deve sempre rispettare il risultato della rivelazione, benché a volte le parole dei profeti debbano essere intese in senso figurato, qualora una lettura letterale vada contro una verità filosofica assodata.

Per raggiungere il suo scopo, quindi, Spinoza deve dimostrare che esiste una differenza sostanziale (e non solo formale) tra l'informazione trasmessa dalla rivelazione o dalla profezia e la conoscenza, che è il prodotto della filosofia.

C'è un punto molto importante su cui Spinoza concorda con Maimonide, e lo usa a proprio vantaggio in senso polemico. I profeti della Bibbia ebraica, sostiene Spinoza, erano in effetti, come dice Maimonide, personaggi dotati di grande forza d'immaginazione. Non filosofi, però, e neppure uomini particolarmente dotti: non avevano alcuna formazione nelle scienze speculative e molti di loro, in realtà, erano illetterati. Per questo motivo, i loro annunci profetici non dovrebbero essere considerati come fonti di alcuna

verità teologica, filosofica, scientifica o storica. L'obiettivo del ragionamento di Spinoza sulla profezia, pertanto, è di sminuirne il valore epistemologico, soprattutto in rapporto alla filosofia e alla scienza. Senza nulla togliere all'importanza della sua funzione sociale e politica, la rivelazione, così come viene presentata nella Bibbia, non costituisce una fonte di verità.

Spinoza definisce la «profezia o rivelazione» come la «conoscenza certa di una cosa rivelata da Dio agli uomini»²⁴. A una lettura superficiale, l'affermazione sembra inserirsi perfettamente nella tradizione, e crea pertanto qualche perplessità in chiunque abbia dimestichezza con il progetto filosofico e religioso di Spinoza, nel cui rigoroso naturalismo non c'è posto per alcun evento soprannaturale. Tutto ciò che avviene, avviene all'interno e attraverso la Natura. Qualsiasi conoscenza che giunga a un essere umano deve arrivare in modo del tutto naturale, senza possibilità di eccezione. Nel sistema di Spinoza non c'è nessun Dio trascendente che eserciti una forma di comunicazione soprannaturale *ad hoc*. C'è sí lo spazio per la rivelazione divina, ma solo in un senso molto particolare: poiché per Spinoza Dio è identico alla Natura e tutta la conoscenza umana è naturale, ne consegue che tutta la conoscenza umana è anche divina. Se Dio è la Natura, intesa come causa attiva e sostanziale di tutte le cose, allora tutto ciò che è determinato dalla Natura e dalle sue leggi è, per definizione, determinato da Dio. Essendo la mente umana parte della Natura, come lo è ogni altra cosa, i suoi stati cognitivi derivano in ultima analisi dal *Deus sive Natura*:

[Quando il volgo] parla di conoscenza profetica, vuole che sia esclusa la conoscenza naturale. E tuttavia questa si può chiamare divina allo stesso titolo di qualunque altra, perché essa ci viene come dettata dalla natura di Dio, in quanto noi ne siamo partecipi, e dai decreti divini²⁵.

Inoltre, la più alta forma di conoscenza a disposizione dell'essere umano è quella che Spinoza definisce nell'*Etica* «il terzo tipo di conoscenza», ovvero una conoscenza intuitiva dell'essenza delle cose, una loro profonda comprensione causale che le colloca all'interno sia delle loro correlazioni reciproche e necessarie sia,

fatto piú importante, di quelle con i principî piú alti e universali: «Questo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose»²⁶. Nel terzo tipo di conoscenza si coglie la natura di una cosa o di un evento in modo tale che il motivo per cui la cosa o l'evento è come è, né potrebbe essere altrimenti appare palese. I principî universali causali della Natura non sono altro però che gli attributi divini (o naturali) dell'Estensione (per le cose fisiche e i loro diversi stati) e del Pensiero (per le menti e le loro idee). Quando un individuo collega l'idea di una cosa all'idea del relativo attributo di Dio – quando la sua idea di un corpo, per esempio, si colloca in senso cognitivamente corretto rispetto all'idea della natura dell'estensione e delle leggi del moto e della quiete –, egli ha di quella cosa una conoscenza del tutto adeguata. La natura di Dio rende quindi possibile la conoscenza umana, perché la sua idea viene a essere il fondamento della nostra comprensione ultima delle cose. «La conoscenza naturale si può chiamare profezia», cioè può definirsi rivelazione divina. «Infatti, le cose che conosciamo per lume naturale dipendono tutte dalla sola conoscenza di Dio e dai suoi eterni decreti»²⁷. Solo quando abbiamo conoscenza di Dio o Natura raggiungiamo davvero la conoscenza.

Quando la «profezia», o «rivelazione divina», viene correttamente intesa in questo senso ampio, per cui ogni conoscenza dipende causalmente e cognitivamente da Dio, allora essa include la conoscenza naturale. Piú in specifico, essa comprende la filosofia e la scienza nonché gli altri prodotti dell'intelletto, ed è quindi «comune a tutti gli uomini». E mentre Dio, in questo modo, risulta la causa ultima della vera conoscenza, la causa prossima, o il soggetto a cui l'umana conoscenza appartiene nell'immediato, è sempre naturale, giacché è la stessa mente umana.

Poiché dunque la nostra mente, per il fatto solo che contiene in sé obiettivamente la natura di Dio e di essa partecipa, ha la potenza di formare talune nozioni esplicative della natura delle cose e direttive della vita, possiamo ben affermare che nella natura della mente, concepita come tale, consiste la causa prima della divina rivelazione;

tutte le cose, infatti, che noi conosciamo chiaramente e distintamente sono a noi dettate (come or ora abbiamo detto) dall'idea e dalla natura di Dio, non a parole, ma in modo assai più eccellente e conforme alla natura della mente, come ha potuto senza alcun dubbio sperimentare in se stesso chiunque abbia gustato la certezza dell'intelletto²⁸.

Come dice Spinoza, tuttavia, il suo obiettivo nel *Trattato* non è quello di esaminare la natura della profezia propriamente intesa – compito che, potremmo dire, svolge nell'*Etica* – ma di considerare la profezia così com'è presentata e solennemente annunciata nella Scrittura, ovvero come la fonte primaria dell'attuale autorità ecclesiastica e, di conseguenza, dell'ingerenza religiosa negli affari politici. Nella Scrittura, inoltre, emerge un'immagine ben diversa della profezia, rappresentata come fenomeno non già dell'intelletto bensì dell'immaginazione.

Spinoza rileva che nella Bibbia ebraica tutte le profezie si realizzano per mezzo di parole o immagini. I profeti sentono voci e vedono lampi di luce; affrontano animali parlanti e angeli con la spada sguainata; alcuni avvertono addirittura la presenza di Dio in forma corporea. Naturalmente, non tutte le immagini e i suoni percepiti dai profeti sono reali. Secondo la tradizione, solo Mosè udì realmente il Verbo divino. Al contrario, come spiega Spinoza, la voce di Dio percepita da Samuele, Abimelech, Giosuè e altri era illusoria, udita in sogno o in una visione. Tutto ciò, a parere di Spinoza, dimostra che, secondo la Scrittura, la profezia non giungeva attraverso l'intelletto ma attraverso l'immaginazione, dal momento che è nelle facoltà dell'uomo cogliere fenomeni visivi e uditivi in sogni e visioni irreali: «Per profetizzare non è necessaria una mente più perfetta, ma un'immaginazione più viva»²⁹.

Il fatto che la profezia biblica dipenda dall'immaginazione del profeta spiegherebbe sia il modo in cui quest'ultimo apprende il messaggio divino sia la forma narrativa in cui lo comunica agli altri. A differenza del filosofo, il cui materiale è intellettuale e astratto e può essere formulato in proposizioni dimostrate, il profeta recepisce e opera attraverso visioni concrete: «E non ci stupiremo che la

Scrittura e i profeti parlino dello Spirito o della mente di Dio in modo così improprio ed oscuro ... né che Michea abbia visto Dio seduto, e Daniele nella figura di un vecchio vestito di bianco e Ezechiele circondato di fuoco»³⁰. Quelle che appaiono al profeta sono visioni, e le conoscenze intuitive che egli ne deriva sono a loro volta trasformate in parabole e allegorie: racconti fantastici che, pur potendo essere di ostacolo alla comprensione intellettuale, si adattano con naturalezza sia al prodotto della facoltà profetica sia, elemento altrettanto importante, all'uditorio del profeta.

In effetti, contrariamente a Maimonide, Spinoza ribadisce più volte che l'intelletto non partecipa in nulla alla profezia biblica. I profeti non erano individui particolarmente colti, si trattava in genere di uomini semplici, con origini niente affatto straordinarie, addirittura umili. Non possedendo il sapere filosofico né una formazione teologica né conoscenze scientifiche, non si deve necessariamente prestar loro fede quando si pronunciano su tali argomenti. La profezia, così com'è intesa da Spinoza, non è una disciplina cognitiva. Se, come sostiene il filosofo, «la profezia non accrebbe mai la dottrina dei profeti»³¹, è anche vero che ascoltare un profeta non può rendere nessuno più intelligente.

Questo, in parte, deriva dal fatto che la profezia è un'esperienza estremamente soggettiva. Si tratta di un portato individuale, plasmato sia dalla natura sia dall'educazione. Ciò che un profeta afferma su questo o quell'argomento, il modo in cui il messaggio è reso dalla sua immaginazione e il tipo di visione o di sogno che gli si presenta derivano dalle facoltà innate e dalla formazione personale dell'individuo. Tutto dipende dalla vita che conduce, dalle idee che occupano la sua mente, dalla sua posizione sociale, perfino dal suo modo di parlare, dal suo temperamento e dal suo stato emotivo. Le visioni di un profeta che viene dalla campagna conterranno immagini di buoi e mucche, mentre uno più cittadino avrà un'esperienza profetica dai contenuti assai diversi. E non c'è alcuna ragione per cui i preconcetti che informano e modellano la rivelazione avuta da un profeta, come del resto le credenze acquisite da chiunque nel corso della vita, debbano necessariamente corrispondere a verità:

Dimostrerò dunque che le profezie variarono, non

soltanto a seconda dell'indole immaginativa e della costituzione fisica dei singoli profeti, ma anche a seconda delle opinioni che erano state inculcate in loro³².

Non possedendo nozioni di astronomia, Giosuè credeva che la terra fosse immobile e che il sole compisse il suo giro diurno attorno ad essa. Così, quando durante una battaglia vide che la luce del giorno durava più a lungo del solito, anziché attribuire quel fatto a vari fenomeni meteorologici, annunciò semplicemente che il sole si era fermato nel cielo:

Se il profeta era allegro, gli si rivelavano le vittorie, la pace e in genere le cose che generano letizia, poiché simili cose tali temperamenti sogliono più spesso immaginare; mentre, se era triste, gli si rivelavano guerre, castighi e ogni sorta di mali; così, a seconda che il profeta fosse di indole misericordiosa, mite, iraconda, severa eccetera, era più adatto a questo o a quel genere di rivelazioni³³.

Come ammette lo stesso Spinoza, il fatto che i profeti non fossero persone istruite non significava che si confondessero con gli altri individui. Al contrario, pur non avendo forse perfezionato il loro intelletto (come asseriva Maimonide), la loro immaginazione, vivacissima, era assolutamente straordinaria, come riconosceva anche Maimonide. Spinoza condivide con il filosofo spagnolo anche l'idea che la grande capacità immaginativa potesse conferire al profeta un qualche vantaggio rispetto al filosofo: «Avendo dunque i profeti percepito la rivelazione divina con l'aiuto dell'immaginazione, non v'è dubbio che essi abbiano potuto percepire molte cose che eccedono i limiti dell'intelletto»³⁴. Nell'*Etica*, di solito Spinoza sminuisce il valore epistemologico dell'immaginazione a favore dell'intelletto. Le idee dell'immaginazione, come quelle dei sensi, non sono una fonte di conoscenza adeguata e servono principalmente ad alimentare le passioni³⁵. Nulla di ciò che Spinoza afferma nel *Trattato* appare in contrasto con tale posizione, anche se l'autore riconosce qui che la forza d'immaginazione conferisce al profeta una straordinaria lucidità, seppure di breve durata. Il profeta vanta una certa pronta

perspicacia, una capacità intuitiva di prevedere le implicazioni dei fatti che è ignota alla persona guidata esclusivamente dall'intelletto razionale e si limita ai soli strumenti logici: «Giacché dalle parole e dalle immagini si possono ricavare per composizione assai più idee che dai soli principî e dalle nozioni sulle quali si basa tutta la nostra conoscenza naturale». Il profeta, in virtù della sua forza d'immaginazione, è una persona estremamente percettiva: potrà non possedere la conoscenza e la profonda comprensione metafisica di chi è dotto in filosofia, e potrà anche non essere mai in grado di raggiungere la virtù razionale e la vera *eudaimonia* dell'individuo intellettualmente perfetto, ma a volte riesce a vedere cose – cose pratiche – precluse a quest'ultimo. Spinoza, pur non dilungandosi su questo particolare dono del profeta, sembra intendere che a volte le persone che lavorano con immagini e idee concrete rivelano una prontezza intellettuale e una facoltà di intuire in profondità situazioni etiche di cui il pensatore più astratto è privo. Il profeta, grazie alla sua capacità pratica di giudizio esaltata dall'immaginazione, riesce forse meglio di un intellettuale a valutare una situazione concreta, o a vedere come un principio generale vada applicato a un caso particolare.

D'importanza anche maggiore – e altro punto di contatto tra Spinoza e Maimonide – era il fatto che i profeti fossero persone moralmente superiori alle altre. I profeti della Scrittura ebraica avevano un senso particolarmente acuto di ciò che era giusto o sbagliato e una profonda conoscenza delle questioni pratiche.

[I profeti] avevano l'animo inclinato soltanto all'equità e al bene ... così che si può facilmente vedere che essi non tanto per la sublimità e la superiorità del loro ingegno, quanto per la loro pietà e per la loro perseveranza vengono lodati e stimati a tal punto³⁶.

I profeti riuscivano a resistere alle tentazioni dei piaceri sensuali assai meglio della maggior parte delle altre persone, e si concentravano esclusivamente sulla rettitudine: avevano quindi importanti insegnamenti da impartire sulla carità e la giustizia. Se alle parabole dei profeti va ascritto un qualche valore – e Spinoza concorda sul fatto che sia così –, questo avviene in virtù del

messaggio morale che sanno trasmettere con tanta efficacia. Grazie alle loro personalità virtuose e al talento per la narrazione creativa, i profeti erano quindi ottimi maestri di morale. Come vedremo, Spinoza ribadisce che se esiste un tema comune – un «messaggio divino» – riproposto in tutti gli scritti profetici della Bibbia, esso è assai semplice: *ama il prossimo tuo*. Su questo punto, e unicamente su questo, i profeti dovrebbero essere rispettati e ascoltati. Il percorso pratico verso la virtù suggerito dagli scritti profetici può anche non essere esaltante e trasfigurante come quello intellettuale indicato dalla filosofia, ma per la maggior parte della gente è il migliore a disposizione.

Gli antichi Israeliti riconoscevano il talento immaginativo e la superiorità morale dei profeti e, di conseguenza, li elevarono al di sopra dei comuni mortali. Secondo Spinoza, tuttavia, poiché gli Ebrei non riuscivano a trovare un modo per spiegare secondo natura come quegli individui potessero essere tanto virtuosi e chiaroveggenti, attribuirono il potere profetico a un'ispirazione divina, cioè soprannaturale: «E in questo senso, tutto ciò che superava l'intelligenza dei Giudei, e di cui essi ignoravano allora le cause naturali, si soleva riferire a Dio»³⁷. Come per le opere straordinarie della natura («chiamate opere di Dio») e gli uomini dotati di forza e statura eccezionale («chiamati figli di Dio»), così si diceva che i profeti, che superavano per certi aspetti gli altri esseri umani e i cui poteri «tanta meraviglia suscitavano nel volgo», avessero in sé lo spirito di Dio.

Da tutto ciò ... risultano spiegate le seguenti frasi della Scrittura: «il profeta ebbe lo Spirito di Dio», «Dio infuse agli uomini il suo Spirito», «gli uomini furono ripieni di Spirito di Dio e di Spirito Santo», ecc. Esse non significano altro se non che i profeti erano dotati di virtù singolare e non comune [*supra communem*] e che coltivavano la pietà con esimia perseveranza³⁸.

Sebbene ci sia di fatto qualcosa di divino nel messaggio profetico, Spinoza intende mettere in chiaro che i profeti non ricevevano letteralmente una qualche comunicazione soprannaturale da una divinità antropomorfa, qual è il Dio ritratto nella Bibbia. Ciò non

sarebbe conforme né alla vera natura di Dio né al vero fondamento della profezia, che è un fenomeno del tutto naturale, seppure inconsueto, e nasce dall'assoluta perfezione di determinate facoltà umane. Ancora una volta, troviamo pieno accordo tra Spinoza e Maimonide.

Per quanto grandi fossero i profeti, tuttavia, e per quanto importante potesse essere il ruolo svolto dai loro scritti nella società e nella storia (e – Spinoza lo spiegherà – hanno avuto davvero un ruolo molto importante), da un punto di vista intellettuale restavano comunque individui inferiori. Non si tratta solo del fatto che a volte non possedevano la sapienza o l'erudizione dei filosofi, quanto piuttosto che erano le loro stesse capacità profetiche a renderli costituzionalmente inadatti a ricercare razionalmente la conoscenza. Sotto questo aspetto, come uomini venivano a trovarsi ben al di sotto della norma. In un profeta, l'eccessiva forza d'immaginazione finisce per essere di ostacolo all'intelletto. Le sue immagini interferiscono con la chiara e distinta appercezione di idee adeguate. È precisamente in questo, a detta di Spinoza, che Maimonide aveva sbagliato. Non è possibile perfezionare *sia* l'intelletto *sia* l'immaginazione. Il miglioramento dell'uno comporta di necessità l'indebolimento dell'altra. Un intelletto forte è un ostacolo alla fantasia, e viceversa:

Coloro che hanno più vivace immaginazione sono meno adatti alla pura intelligenza delle cose, mentre quelli che hanno intelletto più acuto e più esercitato posseggono una più moderata potenza immaginativa e riescono meglio a dominarla e a tenerla a freno perché essa non si confonda con l'intelletto³⁹.

Nella visione di Spinoza, il carattere soggettivo, immaginativo, mutevole e non cognitivo della profezia ha importanti ripercussioni sull'uditorio del profeta. Il suo potere è molto circoscritto e la sua autorità si estende solo ai problemi morali, al modo in cui perseguiamo diverse forme di bene, organizziamo la società e trattiamo gli altri esseri umani.

I profeti poterono ignorare, e ignorarono di fatto, le

cose concernenti la sola speculazione e non attinenti alla carità e alla pratica della vita e ... professarono opinioni contrastanti. È dunque del tutto fuori luogo il voler attingere da essi una conoscenza delle cose naturali e spirituali. Concludiamo quindi che noi non siamo tenuti a credere ai profeti, se non in ciò che riguarda il fine e la sostanza della rivelazione; nel resto ciascuno è libero di credere ciò che preferisce⁴⁰.

Quando il profeta parla di giustizia e di carità, sa bene di che cosa sta parlando e dovrebbe essere ascoltato (anche se, a differenza del filosofo, non è in grado di fornire dimostrazioni per queste verità). Su qualsiasi altro argomento, non ha alcun diritto legittimo di pretendere obbedienza.

I capitoli iniziali del *Trattato* dedicati alla profezia procedono speditamente verso il principale obiettivo di Spinoza in quest'opera: dimostrare l'assoluta indipendenza delle questioni intellettuali dagli affari religiosi, e difendere la libertà di filosofare dalle intromissioni politiche ed ecclesiastiche. Lo splendido esordio introduce gli altri elementi del ragionamento di Spinoza: la temeraria tesi sulle origini delle Scritture e il modo corretto di interpretarle; la distinzione tra «vera religione» e mera osservanza delle liturgie; le lezioni di storia ebraica destinate al contemporaneo contesto politico olandese; il ragionamento in favore di un'ampia tolleranza e del controllo statale sulle pratiche religiose pubbliche. Gli scritti profetici – tra cui la Torah di Mosè – hanno costituito nel corso dei secoli il nucleo della Scrittura e la fonte della sua autorità. Dimostrando che i loro più profondi contenuti sono specificamente morali e che le loro narrazioni sono il prodotto dell'immaginazione e non dell'intelletto, Spinoza aveva creato un potente strumento per minare il controllo della Chiesa sulla vita pubblica e privata delle persone.

È vero che la profezia indica una via verso ciò che per Spinoza rappresenta la salvezza, vale a dire verso la virtù, la felicità e il benessere in questo mondo. Gli insegnamenti profetici possiedono pertanto un valore notevole, ma sono rivolti essenzialmente alle masse che, a differenza di chi possiede un'istruzione filosofica, non sono in grado di percorrere il più arduo cammino verso la crescita

intellettuale dell'uomo. I racconti dei profeti, più accessibili e pittoreschi, possono essere davvero utili per ispirare nelle persone un'accettazione almeno esteriore delle esigenze della giustizia e della carità, e in tal senso il loro valore è sostanzialmente pratico. Il fine degli scritti profetici, ribadisce Spinoza, è l'obbedienza: convincere la gente a osservare una corretta condotta etica. Condotta che può ovviamente trovare un fondamento più profondo e più stabile nella conoscenza razionale, oltre che nell'apprendimento di determinate verità filosofiche su Dio, la natura e gli esseri umani – prime fra tutte quelle esposte nelle ordinate proposizioni dell'*Etica*. Una profonda conoscenza che nei testi profetici della Bibbia non si trova; ma che a quei testi non è nemmeno necessaria per fornire agli uomini un motivo per adottare la giusta condotta morale. A volte, una bella storia risulta più efficace di un'intera schiera di verità filosofiche rigorosamente dimostrate.

1 Ep. 76: [Droetto, p. 297], lettera ad Albert Burgh in cui Spinoza definisce pura «superstizione» l'ebraismo, il cattolicesimo e l'islam. Si veda anche l'Ep. 73: G, IV, pp. 307-8; SL, p. 333; [Droetto, p. 291], indirizzata a Oldenburg, in cui Spinoza afferma che «la principale distinzione che io formulo tra religione e superstizione è che la prima si fonda sulla sapienza, la seconda sull'ignoranza».

2 Si veda Martha Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2011 [ed or. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986].

3 *TTP, praefatio*: G, III, pp. 5-6; S, pp. 1-2; [Giancotti-Boscherini, pp. 1-2].

4 *Ibid.*: G, III, pp. 6-7; S, pp. 2-3; [Giancotti-Boscherini, p. 3].

5 *Ibid.*: G, III, pp. 8-9; S, p. 4; [Giancotti-Boscherini, pp. 5-6].

6 *Leviathan*, I.XII.14: [Micheli, p. 120].

7 Il rapporto tra Hobbes e Spinoza (soprattutto tra *Leviatano* e il *Trattato teologico-politico*) in merito a questo e ad altri punti è stato per esempio analizzato da Edwin Curley, *"I Durst Not Write So*

Boldly”, or, *How to Read Hobbes “Theological-Political Treatise”*, in Emilia Giancotti (a cura di), *Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1992; Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2002; Th. Verbeek, *Spinoza’s “Theologico-political Treatise”* cit.

8 *Ethica*, I, prop. XV, sc. [1]: G, II, p. 57; C, I, p. 421; [Gentile - Radetti, p. 35].

9 *Ibid.*, *appendix*: G, II, p. 78; C, I, pp. 439-40; [Gentile - Radetti, p. 87].

10 *Ibid.*: G, II, pp. 78-79; C, I, pp. 440-41; [Gentile - Radetti, p. 89].

11 Ep. 23: G, IV, p. 148; SL, p. 166; [Droetto, pp. 148-49].

12 Ep. 56: G, IV, p. 260; SL, p. 277; [Droetto, p. 241].

13 *Ethica*, I, *appendix*: G, II, p. 80; C, I, p. 442; [Gentile - Radetti, p. 93].

14 Le sole eccezioni erano gli amici piú vicini a Spinoza, che dalla metà degli anni Sessanta avevano potuto leggere una versione manoscritta dell’*Etica* che facevano circolare fra di loro.

15 Come ricorda Alexander Altmann, *Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?*, in «Association for Jewish Studies Review», III (1978), pp. 1-19, in particolare p. 1, «la domanda se la capacità profetica sia un fenomeno naturale o un dono divino risale all’Antichità classica».

16 Su Spinoza e Maimonide si vedano Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge 1934; Warren Zev Harvey, *A Portrait of Spinoza as a Maimonidean*, in «Journal of the History of Philosophy», XIX (1981), n. 2, pp. 151-72; Ze’ev Levy, *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza’s Philosophy*, Peter Lang, Frankfurt 1989; Heidi Ravven, *Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides About the Prophetic Imagination, Part One: Maimonides on Prophecy and the Imagination*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXIX (2001), n. 2, pp. 193-214; Id., *Part Two: Spinoza’s Maimonideanism*, ivi, n. 3, pp. 385-406; Steven Nadler, *L’eresia di Spinoza*.

L'immortalità e lo spirito ebraico, Einaudi, Torino 2005 [ed. or. *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, Oxford 2002]; Carlos Fraenkel, *Maimonides' God and Spinoza's "Deus sive Natura"*, in «Journal of the History of Philosophy», XLIV (2006), pp. 169-215.

17 Mosè Maimonide, *Dalālat al-ʿāʾirīn* [La guida dei perplessi], II.XXXVI.260,20-25: [Zonta, p. 458].

18 *Ibid.*, 262,25 e 263,1: [Zonta, p. 458].

19 *Ibid.*, XXXVII.264,10-15: [Zonta, p. 460].

20 *Ibid.*, XXXVIII.267,1: [Zonta, p. 464].

21 *Ibid.*, XXXII.254,1: [Zonta, p. 445].

22 A parte essere la fonte della pienezza conoscitiva, il ruolo di Dio nella profezia sembra limitarsi unicamente a *prevenire* con un atto speciale che qualcuno diventi profeta, anche se costui è naturalmente portato a raggiungere le condizioni atte a profetizzare; si veda *ibid.*, XXXII.253,20: [Zonta, p. 445]. Questo intervento preventivo di Dio, tuttavia, può essere visto come il modo elaborato da Maimonide per introdurre nel fenomeno della profezia un qualche elemento di scelta divina. Per un'analisi del testo di Maimonide sulla profezia si vedano, tra i molti altri, Alvin Reines, *Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy*, in «Hebrew Union College Annual», XL (1969), pp. 325-62; Menachem Kellner, *Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy*, in «Speculum», LII (1977), pp. 62-79; A. Altmann, *Maimonides and Thomas Aquinas* cit.; Howard Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 2001, cap. III.

23 Per una panoramica sul concetto di profezia nella filosofia araba ed ebraica di Età medievale, si veda H. Kreisel, *Prophecy* cit.

24 *TTP*, i: G, III, p. 15; S, p. 9; [Giancotti-Boscherini, p. 19]. Il termine usato in questo caso da Spinoza per «conoscenza» è *cognitio*.

25 *Ibid.*: [Giancotti-Boscherini, p. 20].

26 *Ethica*, II, prop. XL, sc. 2: [Gentile - Radetti, p. 197].

- 27 *TTP*, I: G, III, p. 15; S, p. 9; [Giancotti-Boscherini, p. 19].
- 28 *Ibid.*: G, III, p. 16; S, p. 10; [Giancotti-Boscherini, pp. 20-21].
- 29 *Ibid.*: G, III, p. 21; S, p. 14; [Giancotti-Boscherini, p. 26].
- 30 *Ibid.*: G, III, p. 28; S, p. 20; [Giancotti-Boscherini, pp. 33-34].
- 31 *Ibid.*, II: G, III, p. 35; S, p. 26; [Giancotti-Boscherini, p. 48].
- 32 *Ibid.*: [Giancotti-Boscherini, pp. 47-48].
- 33 *Ibid.*: G, III, p.32; S, p. 23; [Giancotti-Boscherini, p. 56].
- 34 *Ibid.*, I: G, III, p. 28; S, p. 20; [Giancotti-Boscherini, p. 33].
- 35 Sul ruolo attribuito all'immaginazione nell'epistemologia di Spinoza, si vedano Pierre-François Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, Puf, Paris 1994; e Syliane Malinowski-Charles, *Affects et conscience chez Spinoza*, Olms, Hildesheim 2004.
- 36 *TTP*, II: G, III, pp. 31, 37; S, pp. 23, 28; [Giancotti-Boscherini, pp. 49, 56].
- 37 *Ibid.*, I: G, III, p. 23; S, p. 16; [Giancotti-Boscherini, p. 28].
- 38 *Ibid.*: G, III, p. 27; S, p. 19; [Giancotti-Boscherini, p. 32]. Shirley traduce *supra communem* con «exceeding the normal».
- 39 *TTP*, II: G, III, p. 29; S, p. 21; [Giancotti-Boscherini, p. 47].
- 40 *Ibid.*: G, III, p. 42; S, pp. 32-33; [Giancotti-Boscherini, pp. 61-62].

Capitolo quinto

Miracoli

Nel 1714, in occasione del suo insediamento come professore di Filosofia naturale e Matematica presso l'Università di Altdorf, Johann Heinrich Müller tenne una lezione dal titolo *De Miraculis* in cui definiva il miracolo come

... un certo intervento di genere alquanto insolito
... in grado di produrre un effetto la cui causa
[*ratio*] non può in alcun modo essere spiegata dalle
comuni leggi della natura, ma è anzi assolutamente
contraria ad esse, e impone pertanto che queste
ultime vengano necessariamente sospese per un
certo tempo e che altre vengano a sostituirle¹.

Egli passava poi a verificare se i miracoli, così definiti, fossero possibili e, in particolare, come si potessero sospendere le leggi del moto. Poiché le leggi della natura erano liberamente istituite da Dio, Müller concludeva asserendo che tale sospensione *non era* «totalmente impossibile», ma era anzi necessaria, alla luce del potere assoluto di Dio per non parlare della Sua libertà e saggezza. «Nessuno», egli affermava, «può nutrire dubbi per quanto riguarda la possibilità dei miracoli»². Nessuno tranne Spinoza, «il più famigerato restauratore e divulgatore del mito secondo cui Dio non è separato dall'universo» nonché l'autore di un'«abominevole ipotesi» sul tema dei miracoli³.

Nel *Trattato teologico-politico* erano molte le affermazioni di Spinoza che offendevano la sensibilità religiosa del tempo; ma ai contemporanei appariva gravida di conseguenze nefaste (dal punto di vista religioso) e di ampia portata soprattutto la parte dedicata ai miracoli, nel capitolo vi. Come ha osservato lo storico Jonathan Israel: «Nessun altro elemento della filosofia di Spinoza causò all'epoca tanta costernazione e sdegno quanto la sua radicale confutazione dei miracoli e del soprannaturale»⁴. Se, come

sosteneva Spinoza, non esistevano miracoli, intesi come interventi divini nella natura e nella storia umana, apparentemente ne conseguiva che la divina provvidenza si trovasse scalzata dalle fondamenta e che i racconti di eventi miracolosi riportati nella Scrittura non fossero altro che favole. Quando Hobbes, dopo aver letto il *Trattato*, disse che l'opera «lo aveva colpito profondamente, poiché egli non si sarebbe mai permesso di scrivere simili insolenze», fu molto probabilmente perché il filosofo inglese, di solito imperturbabile, era rimasto sbalordito dalla spiegazione di Spinoza riguardo ai miracoli⁵.

I filosofi del Seicento di fede progressista erano impegnati nella nuova scienza della natura. Per i pensatori come Galileo, Descartes, Huygens, Boyle, Newton e altri, le spiegazioni dei fenomeni naturali nel mondo fisico dovevano essere formulate solo in termini di materia in movimento. Erano finite le forze «occulte» della scolastica aristotelica medievale, che spiegava i fenomeni adducendo la presenza di forme o proprietà immateriali che popolavano e animavano i corpi, e si pensava che li spostassero quasi fossero delle «piccole menti» (per citare Descartes, un severo critico della scolastica), proprio come l'anima dell'uomo induceva al movimento il corpo umano. Nella nuova filosofia tutto veniva spiegato in termini meccanicistici, con parti del mondo materiale che si scontravano, si agglomeravano e si separavano secondo le leggi fisse della natura.

Nel mondo del primo meccanicismo moderno, le spiegazioni dei fenomeni più comuni non ricorrevano a un Agente razionale che, procedendo con un preciso obiettivo in mente, li governava in modo volontario in un certo modo⁶. Questo, d'altro canto, non significava che i fenomeni fossero il risultato di qualcosa che si generava spontaneamente dal nulla. Per il filosofo meccanicista, almeno nella misura in cui il suo studio era rivolto alla scienza, in natura non esistevano né fini né casualità. Tutto ciò che accade, accade piuttosto per cause antecedenti che conducono di necessità ai loro effetti. Per i fautori della nuova scienza, la natura si comportava secondo modalità simili a quelle della legge; i suoi processi erano ridotti a catene causali, di cui ogni anello non era altro che materia in movimento o in quiete. Essi credevano che tale

struttura, individuabile con precisione matematica, rendesse possibile formulare teorie dei fenomeni naturali evidenti e dettagliate, ovvero teorie dotate di autentico potere esplicativo e di concreta facoltà di previsione.

Si era comunque nel Seicento, un periodo in cui le nazioni cristiane entravano in guerra l'una contro l'altra per differenze religiose, si gettavano in prigione le persone (e talvolta le si bruciava sul rogo) con l'accusa di eresia e i libri ritenuti non congrui con i dogmi della fede venivano inseriti nell'*Index librorum prohibitorum* creato dalla Chiesa cattolica. Non c'era filosofia della natura, non importa quanto progressista, che potesse escludere del tutto l'elemento divino. La natura poteva operare in virtù di cause fisiche immutabili che agivano con necessità nomologica, ma si trattava in ogni caso della Creazione di Dio. Il mondo non era un sistema indipendente e autosufficiente, governato da fattori meccanicistici privi di qualsiasi supervisione della divina provvidenza. Potevano anche non esistere forme o qualità pseudomentali che dirigevano in modo intelligente il corso degli eventi dall'interno della natura – i gravi non «cercavano» più il loro luogo naturale di riposo al centro della terra –, ma i filosofi e gli scienziati della prima Età moderna non erano di sicuro in procinto di adottare il modello epicureo di un mondo generato e governato solo dalla cieca necessità.

Nel suo *Discorso sul metodo* del 1637 Descartes affermava pertanto che le leggi più generali della fisica che governavano tutti i fenomeni fisici erano state a loro volta istituite da Dio al momento della creazione del mondo. Di conseguenza, potremmo non essere del tutto in grado di penetrare la divina sapienza né di comprendere caso per caso perché Dio ha disposto le cose in tal modo. Descartes, quindi, non intendeva negare che l'assetto del creato attestasse la provvidenza e la benevolenza divina⁷. Analogamente, il grande matematico tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz, una delle menti più brillanti del suo tempo nonché un fisico di primo piano nella tradizione meccanicistica, sosteneva che l'esistenza stessa del mondo poteva essere spiegata solo come la scelta saggia e determinata da parte di Dio del migliore dei mondi possibili; Newton, a sua volta, ribadiva che il modo in cui i corpi si comportano secondo le leggi naturali sono la migliore prova del potere di Dio. Infatti, affermava Newton, non c'era esempio

migliore di una provvidenza soprannaturale che l'azione matematicamente descrivibile della forza di gravità. Nell'Età dei Lumi, Dio aveva più che mai un grande ruolo da svolgere nel normale corso della natura.

In ogni caso, la Creazione del mondo da parte di Dio e il naturale concorso divino nel suo funzionamento erano una cosa, mentre l'intervento miracoloso della provvidenza, almeno per la maggior parte dei filosofi del tempo, era un'altra, ben diversa. Le considerazioni circa la volontà e la provvidenza di Dio non necessariamente causavano qualche significativa modificazione sul modo in cui si conduceva la ricerca scientifica⁸. Come ribadiva Leibniz, tali questioni metafisiche, seppure importanti per stabilire i fondamenti del mondo fisico, non facevano parte della fisica vera e propria. Una volta accettata la possibilità del miracolo, tuttavia, la necessità naturale era minacciata e la regolarità delle sue leggi si apriva (almeno in linea di principio) a potenziali eccezioni. Viceversa, la presunta necessità della natura minacciava la possibilità di eventuali deroghe miracolose al suo operato. L'essenza stessa del primo meccanicismo moderno sottoponeva a gravi tensioni i suoi adepti più religiosi.

Un miracolo viene generalmente inteso come un evento causato da una forza divina che contravviene, o almeno scavalca, l'ordine naturale. Tale evento soprannaturale può rappresentare una violazione esplicita delle leggi di natura: per esempio un corpo a cui Dio imprime un moto contrario alle leggi della fisica, oppure che subisce un'improvvisa metamorfosi tramutandosi in una sostanza completamente diversa. La Scrittura narra per esempio che Dio separò le acque del Mar Rosso per permettere l'esodo del popolo d'Israele dall'Egitto, che trasformò in un serpente il bastone di Aronne (*Es* 7.8-11) e fermò nel cielo la corsa del sole affinché Giosuè potesse avere più tempo per vendicarsi dei nemici di Israele («Il sole si fermò in mezzo al cielo, né volse al tramonto per quasi un giorno intero», *Gs* 10.12-15). Se invece adottiamo una distinzione diffusa tra alcuni pensatori medievali, potremmo intendere come miracolo un evento che, pur non contrastando di per sé con le leggi della natura, si verifica al di fuori dell'ordine naturale delle cose (l'esempio offerto da Tommaso d'Aquino è quello di un essere umano che rivive *dopo* essere morto), oppure un

evento straordinario e statisticamente inconsueto che la natura *potrebbe* forse spiegare ma che in realtà avviene non per cause naturali ma per volontà di Dio (per esempio Daniele che emerge incolume dalla fossa dei leoni), o anche un evento del tutto banale e appartenente alla *normale* opera della natura (come la guarigione di un malato) ma che in questo raro caso può spiegarsi unicamente con il potere divino⁹.

Nel Medioevo le discussioni filosofiche sui miracoli non si concentrarono solo sulla definizione di che cosa fosse un «miracolo», ma anche sul *modus operandi* di Dio nel generare tali eventi prodigiosi. Alcuni autori ritenevano che il ruolo causale di Dio consistesse in molteplici interventi *ad hoc*, pensati per occasioni particolari, nei quali la provvidenza divina agiva al momento giusto per introdurre una modifica temporanea nell'ordine naturale. Era questa probabilmente la concezione dei miracoli che più catturava l'immaginazione popolare. A molti filosofi medievali, tuttavia, una simile visione dell'agire divino, così contrastante con la semplicità, l'onniscienza e la saggezza di Dio, appariva troppo fantasiosa e antropomorfa (e forse non abbastanza presciente). I filosofi ebrei, cristiani e musulmani di questo lungo periodo storico erano più propensi a considerare i miracoli come momenti particolari, incorporati nel corso degli eventi al momento stesso della Creazione. Dio, operando secondo un piano prestabilito, sa esattamente che cosa deve accadere e quando, sia in conformità sia in opposizione alle leggi della natura. Fin dall'inizio, Egli ordina ogni cosa affinché i miracoli o le eccezioni alle leggi naturali si verifichino al momento opportuno. Questo può accadere sia quando Dio crea la natura di una cosa (come il bastone di Aronne) in modo che, in un certo istante del tempo, quest'ultima assuma, in virtù di quella stessa natura, una forma nuova e insolita (quella del serpente), sia quando Dio introduce nella rotta programmata della natura, e *nonostante* la natura delle cose, eccezioni temporanee, sospendendo le leggi e l'opera della natura stessa. In entrambi i casi, il miracolo così innestato nell'ordine naturale delle cose si realizza come un elemento preordinato all'interno di una serie di eventi che si sviluppano nel tempo. Un filosofo medievale ha descritto questa opinione come segue:

... tutti i miracoli che fuoriescono dal corso

abituale della natura, sia quelli già verificatisi, sia quelli preannunciati, sono stati preordinati dalla volontà divina nei sei giorni della creazione e ... fu allora posto nella natura di quelle cose ciò che esse sarebbero divenute, come poi effettivamente dopo sono divenute. E, allorché tali cose si verificano nel momento conveniente, si immagina che esse si verifichino in quel momento, ma non è così in realtà¹⁰.

Essendo stato prestabilito da Dio, il miracolo si verifica per necessità, ma in tal modo a interrompersi è la necessità della natura, così com'è rappresentata dalle sue leggi.

Il dibattito sulla natura dell'attività di Dio e sulla generazione dei miracoli proseguì anche nel Seicento e coinvolse molti contemporanei di Spinoza. A quell'epoca, l'intellettuale francese Pierre Bayle, un profugo calvinista che si sarebbe poi stabilito a Rotterdam, fu forse uno dei pochi a credere che se i miracoli esistevano (ma l'impressione è che egli intendesse ridurre al minimo tale eventualità), allora si trattava di interventi divini *ad hoc*, destinati a sovvertire l'operato della natura in un particolare caso¹¹. Leibniz, d'altro canto, insisteva che un mondo in cui Dio ha continuamente bisogno di introdurre miracoli risulterebbe alquanto imperfetto, data la necessità di costanti aggiustamenti, e che non sarebbe certo degno di Dio¹². I miracoli, in quanto istituzione divina preprogrammata, sono secondo Leibniz parte dell'ordine generale della natura e non una sua perturbazione, anche se tali eventi straordinari superano i poteri naturali delle cose create¹³.

L'ossequio dei pensatori più progressisti a spiegazioni meccanicistiche nell'ambito della scienza e di una natura governata da leggi e necessità causali non diminuì il loro impegno a trovare una collocazione anche per i miracoli. In effetti, fin dall'Antichità i filosofi di ambiente ebraico, arabo e latino avevano in genere considerato gravemente lacunosa qualsiasi filosofia della natura che presentasse i miracoli come impossibili. Ce n'è necessità, e dunque c'è *necessità*. Il sistema della natura di Aristotele era governato dalla necessità causale, ma essa parve ai critici di epoca più tarda una necessità così estrema che i miracoli erano impossibili. Il Motore

immobile, immutabile ed eterno, non interveniva né poteva intervenire nella natura¹⁴. Molti pensatori religiosi, anche quelli in generale favorevoli all'aristotelismo, rifiutarono pertanto questa specifica caratteristica della filosofia peripatetica, lamentando che la dottrina aristotelica dell'eternità increata del mondo e della conseguente necessità della sua esistenza e di tutto il suo contenuto non lasciava spazio a mutamenti miracolosi nelle cose, minacciando di conseguenza il dominio di Dio sulla sua creazione.

Per quasi tutti i filosofi del Medioevo e della prima Età moderna la possibilità metafisica dei miracoli non poteva essere messa in discussione. Vuoi per sincera devozione religiosa vuoi per il desiderio di non entrare in conflitto con le facoltà teologiche, i predecessori e i contemporanei di Spinoza non erano disposti a escludere, almeno in linea di principio, possibili sospensioni di origine divina del corso regolare della natura. Dio poteva forse non essere in grado di fare ciò che era *logicamente* impossibile – non poteva rendere cerchio un quadrato – ma poteva sicuramente fare ciò che era *naturalmente* impossibile, e questo perché i limiti di ciò che era naturalmente possibile – ovvero le leggi di natura – erano stati stabiliti da Dio stesso.

Altrettanto importante della questione di che cosa fossero i miracoli e di come si verificassero era quella del loro scopo. Anche a tale riguardo l'accordo fra le tradizioni religiose e filosofiche era ampio. Pensatori cristiani, ebrei e musulmani; aristotelici, platonici, e cartesiani; razionalisti, empiristi e volontaristi: tutti credevano che i miracoli servissero effettivamente a uno scopo, anche se non necessariamente a uno scopo la cui logica era accessibile alla comprensione umana. Indipendentemente da come veniva intesa la natura dei miracoli – interventi soprannaturali *ad hoc* oppure sovvertimenti delle regole naturali preordinati da Dio –, tutti concordavano sul fatto che Dio non agisse a capriccio. I miracoli erano eventi provvidenziali e avevano un significato religioso e morale.

Tra gli autori, semmai, potevano sussistere divergenze di dettaglio a proposito dell'esatta coincidenza tra miracoli e finalità provvidenziali di Dio. Per alcuni, i miracoli servivano ad attestare la presenza e la potenza divina, per altri erano usati da Dio per

trasmettere messaggi o avvertimenti importanti. Spesso si affermava che i miracoli avevano lo scopo di garantire l'autenticità delle visioni profetiche (chiunque può fingersi profeta, ma il vero profeta esibisce le sue credenziali con un miracolo); altre volte, che contribuivano al progresso storico del disegno di Dio a dispetto dell'umana ostinazione. I miracoli della Bibbia, naturalmente, adempivano a tutte queste funzioni, e il disaccordo era spesso limitato al modo di interpretare il racconto miracoloso: era da leggersi in senso letterale o metaforico? Il miracolo andava considerato come la comunicazione di qualche verità o semplicemente come un espediente pratico per dare impulso alle cose?

Anche i filosofi piú razionalisti prendevano queste domande molto sul serio. Forse, come ha notato uno studioso, la questione dei miracoli fu quella in cui lo scontro fra tradizione religiosa e speculazione filosofica si rivelò in modo piú acuto, specie nella misura in cui essi rappresentavano una minaccia alla conoscenza razionale del mondo¹⁵. A seconda delle fonti antiche a cui il filosofo di epoca piú tarda preferiva fare riferimento e della tradizione religiosa a cui apparteneva (soltanto nominalmente oppure con profonda fede), egli poteva prediligere questa o quella soluzione. Le controversie relative alla natura e alla portata del coinvolgimento miracoloso e soprannaturale di Dio nel mondo avevano tuttavia un carattere strettamente interno, e si svolgevano sullo sfondo di una generale intesa sul fatto che tale coinvolgimento *poteva* verificarsi e – almeno in un certo periodo storico – si era effettivamente verificato.

In uno dei suoi primi scritti, i *Cogitata metaphysica* che corredevano l'esposizione geometrica dei *Principi della filosofia* di Descartes e che furono pubblicati nel 1663 con il suo nome, Spinoza apre uno spiraglio su quella che sarà la sua piú matura concezione dei miracoli, pur avendo l'accortezza di non formulare le proprie tesi in modo troppo esplicito:

Esiste la potenza ordinaria di Dio, e la straordinaria. L'ordinaria è quella con cui egli conserva il mondo in un certo ordine; la straordinaria è esercitata quando compie qualcosa

al di là dell'ordine della natura, per esempio, tutti i miracoli, come un asino che parla, l'apparizione degli angeli, e simili.

Per quanto concerne questi ultimi, si potrebbe, non senza ragione, nutrire considerevole dubbio. Giacché apparirebbe un miracolo ben più grande se Dio governasse sempre il mondo secondo un solo e stesso ordine fisso e immutabile, anziché, a causa della follia umana, abrogare le leggi che (come soltanto un uomo completamente cieco potrebbe negare) egli stesso in piena libertà ha decretato eccellentemente in natura. Ma lasciamo pure che siano i teologi a dirimere la questione¹⁶.

I miracoli, dunque, sono quanto meno dubbi, al massimo una testimonianza minore della potenza di Dio, ma Spinoza non dice se li considera almeno possibili.

Diversi anni dopo, nel *Trattato teologico-politico*, ogni cautela sembra scomparsa: ora, infatti, Spinoza afferma con coraggio che i miracoli in senso tradizionale sono un'«assurdità» ed è pura «follia» prestar loro fede. Non solo sono inutili all'autentica devozione religiosa ma perfino contrari ad essa, oltre a essere incoerenti con la vera natura di Dio e con una corretta interpretazione metafisica dell'universo. Le storie miracolose sono strumenti di comodo, a lungo utilizzati dai sacerdoti al fine di manipolare la credulità delle masse. Rifacendosi alla Scrittura – con i suoi racconti di mari che si separano, asini che parlano e morti riportati in vita – al solo scopo di sostenere la propria autorità, i predicatori sono dunque in grado di esercitare un controllo sulla vita spirituale delle persone e perfino sulla società civile. L'attacco di Spinoza alla fede nei miracoli rappresenta quindi un elemento importante nel suo complessivo progetto teologico-politico.

È opinione del «volgo» (*vulgi*), afferma Spinoza, che un miracolo si verifichi allorché «la natura sospende per quel tempo la sua opera, oppure il suo ordine è stato temporaneamente interrotto». Tale evento non si verifica per cause naturali bensì per il tramite di un intervento soprannaturale e rappresenta l'azione di un Dio trascendente che è «legislatore e sovrano» ed è dotato delle

caratteristiche psicologiche e morali di volontà, saggezza, giustizia e misericordia. Stando a questa confusa e fantasiosa concezione, una divinità del genere, dopo aver creato la natura dal nulla, ne sospenderebbe in determinati casi l'operato per uno scopo provvidenziale.

Sicché [il volgo] immagina due potenze numericamente distinte l'una dall'altra: quella di Dio e quella delle cose naturali, sebbene quest'ultima si ritenga in certo qual modo determinata da Dio, o, come oggi la maggior parte preferisce credere, da lui creata. Che cosa intenda, poi, per l'una e per l'altra, e che cosa intenda per Dio e la natura, ignora del tutto, ove non immagini la potenza di Dio come il potere di una maestà reale, e quella della natura come forza e impeto. Il volgo, perciò, chiama miracoli, e cioè opere di Dio, i fatti non comuni della natura, e, un po' per devozione e un po' per la smania di contrastare coloro i quali coltivano le scienze naturali, preferisce ignorare le cause naturali delle cose, ed è ansioso di sentir parlare soltanto di ciò che massimamente ignora e che, perciò, soprattutto ammira.

È questo l'atteggiamento che di norma più si addice al vero devoto e che maggiormente gli instilla il timore reverenziale di Dio.

Il motivo di ciò è che il volgo non conosce altro modo di adorare Dio e di riferire ogni cosa al suo potere e alla sua volontà, se non sopprimendo le cause naturali e immaginando fatti estranei all'ordine della natura, né gli pare di esaltare convenientemente la potenza di Dio, se non immaginando la potenza della natura come da lui soggiogata.

In realtà, ripete Spinoza, chi pensa in questo modo «non ha alcun sano concetto né di Dio né della natura, ma confonde i decreti divini con quelli umani e, infine, si fa della natura un'idea così limitata da credere che l'umanità ne costituisca la parte più

importante»¹⁷. Chiunque possieda la vera conoscenza sa che è assolutamente impossibile il verificarsi di un evento che violi le leggi e i processi naturali, e non già perché Dio, in questo caso separato dalla natura, non abbia il potere di infrangerne l'ordine, bensì proprio perché tale ordine è l'espressione irripetibile della Sua potenza.

Nel *Trattato*, il principale argomento esposto da Spinoza contro i miracoli non presuppone che si debba accogliere *in toto* la sua concezione filosofica del *Deus sive Natura*. Egli esordisce affermando che tutto ciò che Dio – per definizione Essere eterno e necessario – comprende attraverso la saggezza divina implica una «necessità e verità eterna». Ma poiché in Dio volontà e intelletto sono indistinguibili – in Dio non possono esistere facoltà molteplici –, affermare che Dio *comprende* qualcosa significa affermare che Dio *vuole* quel qualcosa. Tutto ciò che Dio vuole, pertanto, non può che implicare necessità e verità eterna. La volontà di Dio, proprio come la sapienza di Dio, è eterna e immutabile. Non può cambiare: «La necessità, per la quale discende dalla natura e dalla perfezione divina che Dio conosca una cosa così come essa è, è la medesima per cui ne discende anche che egli la voglia tal quale essa è». Siccome tutto ciò che è vero lo è unicamente per decreto divino, «ne segue nel modo più evidente che le leggi universali della natura non sono se non decreti di Dio, discendenti dalla necessità e dalla perfezione della natura divina». Quindi, se avvenisse qualcosa in contrasto con le leggi di natura, ciò sarebbe altresì in contrasto con i decreti di Dio: di conseguenza se Dio operasse un miracolo soprannaturale, egli agirebbe in opposizione a se stesso: «Se si affermasse che Dio opera alcunché contro le leggi della natura, si dovrebbe contemporaneamente affermare anche che Dio agisce contro la propria natura, il che è di un'assurdità senza pari»¹⁸.

Inoltre, se i miracoli avvenissero davvero, insiste Spinoza, testimonierebbero non già il potere infinito ed eterno di Dio ma, al contrario, i suoi limiti e perfino la sua impotenza, giacché un sistema che richieda interventi dall'esterno dev'essere un sistema alquanto imperfetto e quindi riflettere l'incapacità o la mancanza di preveggenza del suo creatore. La fede nei miracoli implica che:

Dio ha creato una natura così impotente, dotata di

leggi e di regole così precarie, da dover egli stesso intervenire poi più volte in suo aiuto, se vuole che essa sia conservata e che le cose procedano nell'ordine stabilito; il che ritengo sia assolutamente privo di senso¹⁹.

La natura, così com'è descritta da Spinoza nel *Trattato*, osserva un «ordine fisso e immutabile»; le sue leggi implicano «necessità e verità eterna», e sono quindi inviolabili. Qualunque cosa accade, accade per necessità, anche se quest'ultima non sempre ci è manifesta, e a volte siamo quindi tentati di scorgere nella natura fenomeni contingenti.

Anche se nel *Trattato* Spinoza afferma che «virtù e potenza della natura» sono identiche alla «virtù stessa di Dio e alla sua potenza» e che le «leggi e regole della natura» corrispondono agli «eterni decreti e volizioni di Dio», egli non si sofferma a spiegare esattamente che cosa tutto ciò dovrebbe significare. In questo punto del *Trattato*, la sua argomentazione contro i miracoli, che fa chiaro riferimento alla «volontà», ai «decreti» e alla «sapienza» divina, sembra perfettamente compatibile con l'immagine tradizionale di Dio. Spinoza sta cercando di dimostrare che anche chi accolga questa concezione di Dio – per quanto antropomorfa possa essere – è chiamato a negare la possibilità dei miracoli. Eppure, il *Deus sive Natura* non è mai lontano, né è troppo difficile scorgere – appena velate dietro queste affermazioni del *Trattato* – la teologia e la concezione metafisica determinista dei fenomeni naturali più ampiamente presentate e discusse nell'*Etica*.

Per Spinoza, come abbiamo visto, Dio o Natura – nei quali c'è perfetta coincidenza – non è che il complessivo sistema dell'universo, infinito, eterno, necessariamente esistente e attivo, in cui esiste assolutamente tutto. È questo il principio fondamentale dell'*Etica* che potremmo riconoscere nelle affermazioni del *Trattato*, secondo le quali «la potenza della natura è la potenza divina». Nell'*Etica*, i primi e necessari, eterni, effetti di questo potere della sostanza – in particolare i primi effetti dei suoi «attributi» o modi di essere più generali (Pensiero, Estensione, eccetera) – sono i principî e le leggi che governano tutte le cose: all'interno dell'attributo dell'Estensione, per esempio, le leggi della fisica governano il moto

dei corpi. Da questi primi effetti consegue, con pari necessità da parte del *Deus sive Natura*, il mondo stesso: una serie eterna e infinita di cose finite ed esistenti nel tempo (ovvero una serie popolata dalle realtà familiari che ci circondano)²⁰. Poiché le leggi della natura e il mondo delle cose esistenti conseguono con necessità assoluta da un Essere eterno e assolutamente necessario (cioè lo stesso Dio o Natura), il mondo e la sua particolare catena di eventi non può essere altrimenti che così com'è.

Il cosmo di Spinoza, in altre parole, è strettamente deterministico, addirittura necessitaristico. Tutto, senza eccezione alcuna, è causalmente determinato per essere così com'è e, date le sue cause agenti, nulla potrebbe essere altrimenti. Inoltre, poiché le cause ultime e più generali (ovvero gli attributi di Dio o Natura e le leggi che ne derivano), dalle quali conseguono tutte le altre cause, esistono con assoluta necessità metafisica o logica, Spinoza conclude che nell'universo non esiste alcuna contingenza, né per l'universo in sé né per alcuna delle cose che si trovano al suo interno: «Nella natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità e dalla natura divina ad esistere e ad operare in una certa maniera»²¹.

In breve, per Spinoza questo mondo è *l'unico* possibile. Se è assolutamente impossibile per Dio esistere senza che esistano le particolari serie di individui e stati di cose finiti che costituiscono questo mondo; e se l'esistenza di Dio (o Natura) è, come sostiene Spinoza, assolutamente necessaria in sé, allora questo mondo è il solo mondo possibile²². Spinoza sembra abbracciare completamente tale tesi straordinaria: «Le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera né in nessun altro ordine se non nella maniera e nell'ordine in cui sono state prodotte»²³. L'unico modo in cui un mondo diverso potrebbe esistere, per il fatto che sarebbe differente l'«ordine naturale», è se potesse essere diversa la natura di Dio, dalla quale tale ordine consegue necessariamente. Ma poiché la natura di Dio è assolutamente necessaria in sé, quest'ordine naturale non avrebbe potuto essere diverso. Di conseguenza, il mondo delle cose – incluso lo svolgersi degli eventi nel tempo –, non meno che le caratteristiche universali del cosmo, deve essere ciò che è, né avrebbe potuto essere diversamente.

Da tutto questo dovrebbe essere chiaro, come del resto nell'*Etica*, che Spinoza nega qualsiasi *Creazione* del mondo, se con questo intendiamo che Dio esisteva già prima di porre volontariamente in essere il mondo *ex nihilo*, ovvero da un precedente stato di nonessere, e che avrebbe anche potuto *non creare* il mondo. Se, come sostiene Spinoza, il mondo delle cose esistenti è un effetto necessario e coeterno dell'Essere di Dio (o Natura), è assolutamente impossibile per Dio esistere senza che esista il mondo. Spinoza rifiuta quindi i primi capitoli della Bibbia come un racconto di pura fantasia. Come molti filosofi hanno riconosciuto, tuttavia, ciò che vale per la Creazione vale anche per i miracoli: un mondo coeterno con Dio non è aperto agli interventi divini.

Nella metafisica di Spinoza la necessità che governa l'universo – nelle sue origini e nei suoi meccanismi interni – non è altro che la necessità assoluta che ritroviamo tra le verità della matematica. Conclusione che il filosofo non esita a proclamare esplicitamente. Nel testo dei *Cogitata metaphysica*, precedenti al *Trattato*, egli asseriva che «se gli uomini capissero chiaramente l'intero ordine della natura, scoprirebbero che tutte le cose sono necessarie così come lo sono tutte quelle trattate dalla matematica»²⁴. La necessità matematica non ammette eccezioni. E, senza eccezioni, non ci sono miracoli.

Spinoza è consapevole del sentiero pericoloso che ha imboccato nell'*Etica*. Dopo aver dimostrato che «tutte le cose procedono da una certa necessità eterna della natura» e sono sempre e unicamente originate da cause puramente naturali, Spinoza rimprovera quanti ricorrono alla volontà di Dio per spiegare cose di cui non comprendono le cause naturali, trovando in tal modo rifugio nel «santuario dell'ignoranza», ma ricevendo lodi per la loro grande devozione. Per contro,

... accade che chiunque cerca le cause vere dei prodigi e si preoccupa di conoscere da scienziato le cose naturali e non di ammirarle da sciocco, è ritenuto generalmente eretico ed empio, ed è proclamato tale da quelli che il volgo adora come interpreti della natura e degli Dèi. Essi sanno, infatti, che, distrutta l'ignoranza, è distrutto anche

lo stupore, cioè l'unico loro mezzo di argomentare e di salvaguardare la loro autorità²⁵.

Quando si parla di miracoli, sono in gioco serie questioni religiose e perfino politiche²⁶.

I primi lettori del *Trattato* non sapevano nulla del necessitarismo di Spinoza e della teologia filosofica su cui si fondavano le sue argomentazioni (a parte quel poco che potevano aver spigolato, con sufficiente attenzione, nei *Cogitata metaphysica*). Neppure Spinoza, del resto, desiderava che il messaggio del *Trattato* dipendesse in qualche modo dalle tesi teologiche più radicali dell'*Etica*. La maggior parte del suo pubblico non era sufficientemente preparata per le intuizioni più profonde e più difficili (e forse anche più inquietanti) del suo *opus magnum*, e il successo del messaggio teologico-politico lanciato dal *Trattato* non doveva dipendere da esse. Spinoza, pertanto, doveva adattarsi a quei lettori e non rivelare troppe delle sue idee su Dio o Natura²⁷.

Detto questo, le conclusioni a cui giunge Spinoza nel *Trattato* raccolgono pienamente, seppure in uno stile non geometrico, le importanti lezioni metafisiche dell'*Etica*: «Nulla accade in natura che non segua dalle sue leggi ... queste leggi si estendono a tutto quanto è concepito anche dallo stesso intelletto divino, e ... la natura osserva un ordine fisso e immutabile»²⁸. La fede nei miracoli non è espressione di uno spirito devoto bensì di ignoranza ovvero, come afferma Spinoza in una lettera a Oldenburg, «miracoli e ignoranza sono la stessa cosa»²⁹.

In realtà, è proprio in virtù di tale prospettiva che Spinoza arriva ad ammettere che si *può* parlare dei miracoli in un senso significativo: un miracolo, anziché essere considerato una violazione soprannaturale dell'ordine naturale, dovrebbe essere correttamente inteso come un semplice evento di cui resta sconosciuta la spiegazione naturale-causale:

La parola miracolo non può essere intesa se non relativamente alle opinioni degli uomini, e ... non significa altro se non un fatto di cui non possiamo spiegare la causa naturale con l'esempio di un'altra cosa consueta, o almeno non sa spiegarla colui che

racconta o scrive il miracolo stesso³⁰.

È poi possibile che in realtà si riesca a spiegare l'evento raccordandolo con lo stato delle conoscenze scientifiche contemporanee, nel qual caso l'etichetta «miracolo» deriva unicamente dall'ignoranza del narratore in materia di scienza e natura e dal fine che egli si è posto accingendosi a scrivere il suo racconto. Essendo in genere ignoranti in fatto di scienza, ma altresì desiderosi di suscitare il timore reverenziale tra il loro pubblico, gli scrittori biblici – «uomini di altri tempi [*antiqui*]», come li chiama Spinoza – finirono per attribuire gli eventi prodigiosi e insoliti alla volontà di Dio. Quando le acque del Diluvio universale iniziano a ritirarsi e a Noè appare l'arcobaleno che, come fa notare Spinoza, «non è altro ... se non la rifrazione e la riflessione dei raggi solari che gli stessi raggi subiscono nelle goccioline d'acqua», l'evento è così descritto dal narratore: «Dio dice a Noè che avrebbe fatto apparire l'arcobaleno in una nube».

Onde non v'è dubbio che tutti i fatti raccontati dalla Scrittura accaddero naturalmente; e se essa li attribuisce a Dio, è, come abbiamo già detto, perché essa non ha il compito di spiegare le cose nelle loro cause naturali, ma soltanto di raccontare i fatti che lasciano molto spazio all'immaginazione, adottando quel metodo e quello stile che sono più adatti a suscitare ammirazione e perciò a stimolare la devozione nell'animo del volgo³¹.

Poiché l'autore biblico e il suo pubblico, ovvero «la gente comune», ignoravano le leggi fisiche che determinano fenomeni come l'arcobaleno, non esitavano ad attribuire prontamente all'intervento divino tutti quei fenomeni che non potevano assimilare «a eventi analoghi [passati] che sono comunemente accettati senza stupore».

Tale ignoranza apparteneva forse non soltanto al narratore del miracolo, ma anche alla comunità scientifica e filosofica nel suo complesso, che non aveva ancora compreso appieno le leggi particolari che governano simili fenomeni oppure non aveva scoperto le cause naturali antecedenti che, in conformità a quelle leggi, avrebbero offerto una spiegazione sufficientemente chiara del cosiddetto prodigio. Anche nel caso che un evento «vada realmente

al di là dell'umana comprensione», resta comunque il fatto che, in linea di principio, ne esiste una spiegazione naturale³².

La posizione di Spinoza riguardo ai miracoli è ben più radicale di quella assunta mezzo secolo più tardi dal famoso scettico David Hume, il grande filosofo dell'Illuminismo scozzese, propenso in genere a dubitare di ogni asserzione di sublime conoscenza metafisica e incline a sostenere quanto sia difficile, se non impossibile, giustificare la fede in un miracolo. Per definizione, un miracolo è una trasgressione delle leggi della natura ed è, pertanto, qualcosa che va contro «un'esperienza fissa e inalterabile»³³. Il racconto dei testimoni su cui si fonda la fede nel miracolo deve essere vagliato al pari di qualsiasi altra testimonianza, conformemente al suo grado di probabilità. Qualora si abbia una schiacciante maggioranza di opinioni contrarie («vi deve essere, pertanto, un'esperienza uniforme di ogni evento miracoloso, altrimenti l'evento non meriterebbe quell'appellativo»), si ha un elevato grado di improbabilità, o perfino «una prova diretta e completa, tratta dalla natura dei fatti, contro l'esistenza di qualunque miracolo». Quindi non bisogna credere a nessun racconto miracoloso: abbaglio in buona fede o deliberato inganno dei testimoni, il cosiddetto evento prodigioso è sempre privo di basi credibili³⁴.

Quella di Hume, tuttavia, è una riflessione di carattere puramente epistemologico, riguardo a ciò che una persona ha o non ha motivo di credere. Spinoza, al contrario, elabora un ragionamento ben più solido e metafisico sulla realtà. La sua idea non è soltanto che i miracoli sono altamente improbabili e i loro racconti inverosimili; egli sostiene piuttosto che i prodigi sono del tutto impossibili:

Nulla avviene contro la natura, ma ... questa, al contrario, procede secondo un ordine eternamente fisso e immutabile ... In natura ... nulla accade che ripugni alle sue leggi universali, e nulla, neppure, che con quelle leggi non concordi o che da esse non discenda³⁵.

Per Hume, un miracolo è talmente poco verosimile da rasentare l'incredibile; per Spinoza, «il miracolo, sia esso inteso come un fatto

contrario o come un fatto superiore alla natura, è soltanto un'assurdità»³⁶.

Spinoza non fu l'unico pensatore seicentesco a negare la possibilità dei miracoli. Due anni prima della pubblicazione del *Trattato*, lo sfortunato Koerbagh aveva dato alle stampe il suo «dizionario» della lingua olandese, *Een Bloemhof*. Come abbiamo visto, Adriaan aveva usato quell'*excursus* sulla storia della lingua olandese e sul suo uso per esporre idee sovversive in materia teologica e politica. Fra i termini «definiti» nel libro troviamo non a caso la parola *Mirakel*:

Opera che induce meraviglia, atto prodigioso. I teologi insistono sul fatto che un evento meraviglioso dovrebbe essere qualcosa di contrario o superiore alla natura, il che è falso, poiché nulla può avvenire che sia contrario o superiore alla natura³⁷.

A quell'epoca, tuttavia, Koerbagh già conosceva, condividendoli, i principî filosofici dell'amico Spinoza, anzi, altrove egli argomentava contro i miracoli proprio in base all'identificazione tra Dio e Natura e all'eternità, alla necessità e immutabilità dell'infinita potenza di Dio (o Natura)³⁸. Negando la possibilità dei miracoli, quindi, Koerbagh trovava le sue basi filosofiche direttamente in Spinoza, per cui la sua posizione radicale veniva a essere non tanto un interessante precedente della visione spinoziana, quanto una sorta di anticipazione del più articolato e approfondito ragionamento sui miracoli che Spinoza avrebbe incluso nel *Trattato* e nell'*Etica*.

Un confronto più illuminante a tale proposito coinvolge due filosofi che esercitarono *effettivamente* una significativa influenza su Spinoza, e in particolare sul *Trattato teologico-politico*: Maimonide e Hobbes.

L'atteggiamento di Maimonide nei confronti dei miracoli è notoriamente complesso. Gli studiosi hanno incontrato non poche difficoltà per stabilire il suo esatto pensiero riguardo alla possibilità degli eventi prodigiosi e al loro effettivo verificarsi nel corso della storia³⁹. Una parte del problema sta nel fatto che Maimonide – come egli stesso comunica esplicitamente ai lettori della *Guida dei perplessi*, per il loro stesso bene (affinché gli «ignorantoni» presenti

tra loro non restino confusi dalle sue dottrine e possano cadere nella miscredenza) – cela intenzionalmente tra le contraddizioni del testo alcuni dei suoi reali punti di vista. Esistono verità profonde che debbono essere rivelate solo a quanti sono sufficientemente preparati (che possono cioè vantare una formazione in logica, morale, filosofia e teologia) da poterle cogliere senza che la loro fede corra rischi. Tra queste verità, a quanto pare, ci sono quelle riguardanti i miracoli.

Oltre a non includere la credenza nei miracoli fra i tredici principi fondamentali della fede ebraica, in tutta la *Guida dei perplessi* Maimonide sembra attenersi a una salda fiducia nel determinismo naturale-causale. Al tempo stesso, tuttavia, non è disposto ad abbandonare del tutto l'ipotesi dei miracoli. La sua conclusione sembra essere che i prodigi siano, in effetti, «qualcosa che, per certi aspetti, rientra nella natura». Si tratterebbe semplicemente di eventi che risultano anomali qualora vengano giudicati in base all'assoluta regolarità che caratterizza in generale la natura e il comportamento ordinario delle cose. Tali anomalie, tuttavia, sono pur sempre prodotte da mezzi del tutto naturali. Maimonide suggerisce che i miracoli, così intesi, vengano innestati nella natura da Dio. Citando con piena approvazione la saggezza rabbinica, egli osserva che «essi [i sapienti] dicono che quando Dio creò l'esistenza e vi imprime le nature, stabilì che in tali nature si verificassero tutti i miracoli che si sarebbero verificati, nel momento in cui si sarebbero verificati». Per esempio, fu «stabilito nella natura dell'acqua di essere continua e di scorrere sempre dall'alto al basso, tranne che nel momento in cui ci fu l'inondazione degli Egiziani». La separazione delle acque del Mar Rosso viene così spiegata dalla natura stessa dell'acqua del mare. «L'analogia vale anche per tutti gli altri casi del genere»⁴⁰.

Certo, non dovrebbe esservi differenza alcuna se un evento contrario all'andamento regolare della natura viene inserito *ad hoc* in quest'ultima in un determinato momento storico oppure se vi viene impiantato all'inizio del tempo; presumibilmente, si tratta pur sempre di un intervento divino che determina un'eccezione nelle costanti che caratterizzano il consueto corso della natura. Si può anche ritenere, tuttavia, che secondo Maimonide tali anomalie debbano considerarsi come eventi che, seppure rari, sono altrettanto naturali quanto altri che appartengono alla vita naturale

ordinaria. Anch'essi derivano dunque dalle leggi della natura, ma non in modo altrettanto evidente di altri fenomeni. La separazione delle acque di un mare, come un terremoto o un maremoto, può avvenire per cause naturali ed è spiegabile, almeno in linea di principio, in termini razionali e scientifici⁴¹.

Maimonide, in certo modo, sminuisce il valore dei miracoli come prova della provvidenza e della sapienza di Dio, assai più visibili nella consueta opera della natura che non nelle sue eventuali eccezioni anomale. «Qual è il modo di amare e temere Dio? Quando una persona contempla le opere e le creature grandi e meravigliose di Dio, e vede attraverso di loro l'infinita sapienza divina, ella immediatamente sente amore ed esaltata venerazione e grande si fa in lei il desiderio di conoscere la magnificenza di Dio»⁴². La perfezione di Dio è dunque più evidente nella natura in se stessa, nel normale ordine del cosmo: «Le opere di Dio», che Maimonide identifica con il regolare corso della natura, «giacché sono al massimo della perfezione e non possono avere nulla di aggiunto o di mancante, restano necessariamente come sono, perché nulla può spingerle a mutare»⁴³. L'esplicita negazione dei miracoli nel *Trattato* di Spinoza potrebbe rappresentare il capolinea del naturalismo ricorrente nell'esposizione di Maimonide: nella *Guida dei perplessi* e in altre sue opere.

Data la sua posizione di rabbino e capo religioso, Maimonide è comprensibilmente cauto nel pronunciarsi chiaramente per negare che i miracoli, tradizionalmente intesi, siano possibili. Hobbes, invece, con la sua ostilità verso l'autorità religiosa e l'atteggiamento beffardo nei confronti della superstizione, è disposto a spingersi oltre. Egli sa perfettamente quale importanza la Scrittura riconosca ai miracoli, compreso il loro ruolo nello stabilire se un sedicente profeta possieda o meno il dono profetico (per quanto Hobbes concluda che, essendo l'epoca dei miracoli finita, non c'è più alcun modo certo per distinguere un vero profeta da un qualsiasi pazzo delirante)⁴⁴. Quando però la questione non concerne la posizione della Scrittura sui miracoli bensì ciò che è ragionevole credere in merito, Hobbes assume una posizione piuttosto radicale.

Egli descrive i miracoli come «opere ammirevoli di Dio ... anche chiamati *meraviglie*», e ne individua due caratteristiche essenziali: in

primo luogo, il miracolo è un evento «strano», o che si verifica assai di rado; in secondo luogo, coloro che ne sono testimoni non riescono a immaginare «che sia stato compiuto con mezzi naturali, ma solo immediatamente per mano di Dio». Perciò, «se un cavallo o una vacca parlassero, si tratterebbe di un miracolo, perché entrambe le cose sono strane e la causa naturale difficile da immaginare»⁴⁵. Stupore e meraviglia, tuttavia, svaniscono insieme con l'ignoranza che li crea. Appena determiniamo nell'evento una causa naturale, oppure – se anche non ne scopriamo la causa precisa – quando ci rendiamo conto che tale evento non è poi così inconsueto come pensavamo, allora smettiamo di considerare il fenomeno come miracoloso.

Il primo arcobaleno che fu visto nel mondo fu un miracolo, perché fu il primo, e per conseguenza fu strano, e servì come un segno venuto da Dio, posto nel cielo, per assicurare il suo popolo che non ci sarebbe stata più distruzione universale del mondo per mezzo dell'acqua. Ma oggi giorno, perché sono frequenti, non sono miracoli, né per quelli che conoscono le loro cause naturali, né per quelli che non le conoscono⁴⁶.

Hobbes appare molto cauto in questo punto. Egli non nega in modo esplicito la possibilità dei miracoli, intesi come eventi realmente determinati non da cause naturali ma «immediatamente per mano di Dio». Anzi, Hobbes sembra riconoscere che ci fu in passato un'epoca in cui i miracoli avvenivano davvero, anche se abbiamo più di un buon motivo per credere che egli non parlasse seriamente⁴⁷. Un determinato evento è *detto* miracolo se *non riusciamo a immaginare* in che modo la natura possa crearlo oppure se esso risulta estremamente inconsueto dal nostro punto di vista. In breve, Hobbes pone in relazione i miracoli con l'esperienza e le conoscenze degli osservatori: «Dato che l'ammirazione e la meraviglia sono conseguenti alla maggiore o minore conoscenza ed esperienza di cui gli uomini sono dotati, segue che la stessa cosa può essere un miracolo per l'uno e non per l'altro», per cui accade che gli ignoranti e i superstiziosi «si meravigliano grandemente di quelle opere che altri uomini, conoscendo che procedono dalla natura (che non è l'opera immediata di Dio, ma quella ordinaria),

non ammirano affatto»⁴⁸.

Detto questo, possiamo davvero supporre che Hobbes creda che i miracoli si verifichino realmente, o siano almeno possibili?⁴⁹. Egli non afferma che l'arcobaleno che Noè vide nel cielo, il «primo» arcobaleno, fosse davvero un evento miracoloso, ovvero causato direttamente e immediatamente da Dio, ma solo che esso venne considerato tale a causa della sua stranezza (in rapporto all'esperienza umana). D'altra parte, quando Hobbes definisce formalmente cosa sia un miracolo, lo descrive come «un'opera di Dio (al di fuori del suo operato per via naturale, ordinato nella Creazione) fatta per rendere manifesta ai suoi eletti la missione di un ministro straordinario mandato per la loro salvezza» (per esempio un profeta)⁵⁰. Anche in questo caso, tuttavia, sembra trattarsi di una lettura del mondo naturale e del ruolo dei miracoli che Hobbes ci offre basandosi sui racconti della Scrittura e non su un esplicito riconoscimento del fatto che tali eventi, creati «immediatamente per mano di Dio», si siano davvero verificati.

Anche se la sua attenta analisi dei miracoli può risultare non meno radicale di quella di Spinoza, Hobbes sembra tuttavia esporla con maggiore cautela. A differenza di Spinoza, egli appare meno interessato a formulare una tesi metafisica circa la possibilità dei miracoli e più attento a dimostrare quanto gli uomini si lascino troppo facilmente incantare e ingannare da coloro che sfruttano la loro credulità ricorrendo a «trucchi»: «Se infatti due uomini cospirano per far sí che uno si finga storpio e che l'altro lo curi con un incanto, inganneranno parecchi; ma se cospirano parecchi, uno per sembrare storpio, un altro per curarlo e tutti gli altri per portarne testimonianza, inganneranno parecchi di più»⁵¹. Se in queste parole dobbiamo leggere un avvertimento, è quello di metterci in guardia dagli ecclesiastici che non esitano ad approfittare di «questa attitudine dell'umanità a dare una credenza troppo affrettata a pretesi miracoli»⁵². In *Leviatano*, la posizione ufficiale di Hobbes sui miracoli è meglio descritta come un profondo scetticismo, combinato con una chiara ostilità verso coloro che utilizzano i racconti di prodigi per accrescere il proprio potere. Si tratta comunque di una posizione radicale, che spiega senza dubbio gli attacchi sferrati contro il libro dalle autorità religiose. Hobbes, tuttavia, non adotta – o perlomeno non esprime

apertamente – quel naturalismo risoluto, dogmatico e ben più estremo del *Trattato* di Spinoza. Non dimentichiamo, dopotutto, che egli «non si sarebbe mai permesso di scrivere simili insolenze»⁵³.

Maimonide e Hobbes riconoscevano l'importante ruolo provvidenziale che la Scrittura attribuiva ai miracoli, in particolare per la loro utilità nell'avallare una missione profetica o nel muovere l'umanità verso il compimento del progetto divino⁵⁴. Tale idea di una qualche azione provvidenziale richiedeva tuttavia proprio quella distinzione tra il corso regolare della natura e la sua interruzione per opera del *fiat* divino che Spinoza respingeva con tanto vigore. Per l'autore del *Trattato*, la provvidenza divina era immediatamente manifesta nell'ordinaria routine terrena della natura e non nelle varie eccezioni cosiddette «soprannaturali».

Era un luogo comune del Medioevo e della prima filosofia moderna che l'esistenza e il disegno del mondo potessero essere usati per dimostrare l'esistenza di Dio. Dio come causa prima di un universo contingente, Dio come progettista intelligente di un cosmo ben ordinato: tali postulati erano la diretta conseguenza di premesse empiriche prontamente disponibili e perfettamente naturali. Alcuni pensatori ritenevano altresì che l'ordine regolare della natura potesse servire come guida alla comprensione degli attributi di Dio: Descartes, per esempio, credeva che le leggi della natura fossero conseguenza e quindi testimonianza della perfezione, della semplicità e della bontà del loro autore. Una convinzione altrettanto diffusa ma più potente, tuttavia, era che fosse l'evento straordinario (e non quello ordinario) a offrire la prova migliore e più sbalorditiva della potenza di Dio, e che fosse il soprannaturale (piuttosto che il naturale) a rivelare in modo più diretto la provvidenza divina. La natura poteva seguire il suo corso, ma Dio mostrava la sua mano provvidenziale quando interveniva all'interno di essa. Spinoza ribadisce che questa era in primo luogo la visione della «gente comune», come viene descritta nel *Trattato*:

Il volgo, infatti, ritiene che risultino nel modo più chiaro evidenti la potenza e la provvidenza divina quando vede accadere nella natura qualcosa di insolito e contrario all'opinione che egli per consuetudine ha della natura, specialmente se ciò

sia accaduto in suo profitto o vantaggio, e da nulla, poi, esso crede che possa essere più chiaramente provata l'esistenza di Dio, che dal fatto che la natura non osservi, come esso crede, il proprio ordine; e perciò giudica negatori di Dio, o almeno della sua provvidenza, tutti coloro che spiegano o cercano di intendere mediante le cause naturali le cose e i miracoli. Crede, cioè, che fin quando la natura segue il suo corso normale, Dio non agisca e che, per contro, quando Dio agisce, la potenza della natura e le cause naturali rimangono inattive.

Chi pensa in questo modo «immagina due potenze numericamente distinte l'una dall'altra: quella di Dio e quella delle cose naturali». Tutto questo si fonda però su quella falsa nonché ottusa concezione di un Dio antropomorfo che permea le religioni settarie: «Che cosa intenda, poi, per l'una e per l'altra, e che cosa intenda per Dio e la natura, ignora del tutto, ove non immagini la potenza di Dio come il potere di una maestà reale, e quella della natura come forza e impeto»⁵⁵.

Per Spinoza, come abbiamo visto, la potenza di Dio è la potenza della Natura; dal che consegue che la provvidenza divina non può manifestarsi o rafforzarsi grazie all'intervento di opere soprannaturali e straordinarie, vale a dire i miracoli. Se ciò che si intende per «divina provvidenza» è un progetto condotto deliberatamente nel tempo da un Essere trascendente e intelligente, allora nell'universo di Spinoza non esiste né può esistere nulla di simile.

Spinoza non rifiuta categoricamente l'idea (o perlomeno il linguaggio) della provvidenza, ma ne dà un'interpretazione talmente diversa da quella del volgo da renderla pressoché irriconoscibile ai lettori contemporanei: la provvidenza, nel senso che le viene attribuito da Spinoza, non può semplicemente svolgere la sua tradizionale funzione (che ritroviamo nella Scrittura).

Poiché Dio non è altro che la Natura e la sua opera retta da leggi e priva di eccezioni, la divina provvidenza si manifesta esclusivamente nell'ordine naturale in sé. Tutte le cose avvengono all'interno e per opera della Natura. Per dirla nei termini dell'*Etica*,

tutte le cose corporee e i loro diversi stati provengono dall'attributo dell'Estensione e dalle sue infinite modalità; tutte le cose e i diversi stati appartenenti alla mente hanno origine dall'attributo del Pensiero e dalle sue infinite modalità. Ciò significa però che la divina provvidenza è semplicemente l'universale efficacia causale della Natura. La provvidenza si estende in tal modo a *tutte* le cose, poiché non esiste nulla che sia al di fuori del dominio della Natura. Tutto ciò che accade, non importa se benefico o nocivo per l'uomo, è l'effetto della provvidenza divina. L'affermazione è resa in tal modo moralmente neutra e, da un punto di vista spinoziano, teologicamente innocua. Come spiega Spinoza, continuando la sua discussione sui miracoli:

Passo dunque ... a dimostrare ... che i decreti e i comandamenti di Dio, e di conseguenza la sua provvidenza, non sono altro che l'ordine della natura, e cioè che quando la Scrittura dice che una cosa è stata fatta da Dio o per sua volontà, non vuol dire altro in verità se non che quella cosa è stata fatta secondo le leggi e l'ordine della natura, e non, come il volgo crede, che la natura abbia cessato in quel caso di agire o che per un certo tempo il suo ordine sia stato interrotto⁵⁶.

Questo approccio permette almeno a Spinoza di usare il linguaggio della provvidenza divina con relativa facilità. Finché si è consapevoli del fatto che tale linguaggio verte in realtà unicamente sulle necessarie modalità della Natura, esso risulta vuoto e non spinge l'individuo verso eventuali affermazioni superstiziose riguardanti un Dio che offre il premio ai virtuosi e impartisce il castigo ai malvagi o che dimostra una qualche sollecitudine particolare verso qualche individuo. È una visione della provvidenza in qualche modo riduttiva, priva di implicazioni morali.

Essa significa altresì che la strada più sicura per giungere alla conoscenza di Dio non si cela nella catalogazione di eventi miracolosi ed eccezionali, ma esclusivamente nello studio delle regolarità della natura.

Sapendo che tutte le cose sono determinate e volute

da Dio, e che le operazioni della natura conseguono dall'essenza divina e le leggi naturali sono decreti eterni e volizioni di Dio, bisogna assolutamente concludere che noi tanto meglio conosciamo Dio e la sua volontà quanto meglio conosciamo e chiaramente intendiamo le cose naturali, in qual modo esse dipendono dalla loro prima causa e in qual modo esse operano secondo le leggi eterne della natura.

Spinoza non crede che si debba accettare la sua teologia metafisica al fine di trovarvi una preziosa lezione. Chiaramente, egli sta parlando non solo a quanti sono già convinti (forse alla luce dell'*Etica*) della sua concezione di Dio o Natura, ma anche a coloro che forse si aggrappano ancora alle tradizionali idee religiose. Anche questi ultimi, pur continuando ad abbracciare una concezione di Dio falsa e antropomorfa, hanno bisogno di capire almeno che «la volontà e i decreti di Dio» (nozioni che, a rigor di termini, Spinoza rifiuta) sono meglio visibili nelle modalità ordinate del mondo di cui la potenza divina è causa prima. Gli eventi le cui cause naturali restano nascoste, «ancorché questi riempiano l'immaginazione e riscuotano l'ammirazione degli uomini», sono meno adatti a favorire «una più elevata conoscenza di Dio» rispetto alle opere della Natura, che possiamo comprendere chiaramente e distintamente. Spinoza conclude affermando che «attraverso i miracoli non possiamo conoscere Dio, la sua esistenza e provvidenza, mentre molto meglio le deduciamo dall'ordine fisso e immutabile della natura»⁵⁷.

La concezione naturalistica della divina provvidenza che Spinoza espone nel *Trattato* può anche includere, in un certo senso, un elemento importante della comune visione religiosa della provvidenza, ovvero quella di un Dio che amministra un sistema di premi e castighi. Il Dio provvidenziale della tradizione abramica garantisce che, almeno nel lungo termine, virtù e vizi dell'uomo riceveranno le loro giuste contropartite. Questa è la dimensione morale di una provvidenza che ha nell'uomo il suo destinatario e che gli antichi filosofi ebrei chiamavano «provvidenza speciale», per distinguerla dalla «provvidenza generale» che si realizzava attraverso le leggi della natura e conferiva a ogni specie le

caratteristiche essenziali per la sopravvivenza (per esempio la razionalità agli esseri umani o la velocità alle gazzelle)⁵⁸. Ciò che Spinoza non può accettare, tuttavia, è che la virtù venga premiata da un Essere intelligente e morale, una sorta di *persona* che eroga liberamente e attivamente dall'alto ricompense e punizioni.

Nell'*Etica*, Spinoza dimostra che l'uomo virtuoso persegue e fa proprie idee vere e sensate, con una profonda comprensione razionale della Natura e delle sue modalità. Come abbiamo visto, questa conoscenza intellettuale, a differenza delle informazioni che otteniamo attraverso i sensi o l'immaginazione, permette di comprendere la vera essenza delle cose e in particolare il modo in cui esse dipendono necessariamente dalle loro cause supreme nella Natura. Spinoza insiste sul fatto che questa conoscenza di Dio o Natura e di come le cose vi si correlino è di grande beneficio all'essere umano in due modi.

In primo luogo, Spinoza suggerisce che la conoscenza delle essenze e delle leggi della Natura fornisce all'individuo virtuoso gli strumenti necessari per mantenere la rotta tra gli ostacoli della vita. All'uomo che ha perfezionato il proprio intelletto, le vie della Natura risultano di trasparente chiarezza. La sua capacità di manipolare le cose e di evitare i pericoli è maggiore di quella dell'individuo dominato dai sensi e dall'immaginazione, e pertanto soggetto al caso e a tutto ciò che può accadere. L'uomo virtuoso ha un maggiore controllo sugli eventi, mentre gli altri si trovano più spesso in balia della fortuna. Una profonda conoscenza delle cose offre quindi un vantaggio molto pratico.

In secondo luogo, e ben più importante, per l'uomo virtuoso la vera conoscenza è fonte di una felicità e di una pace mentale durature e capaci di resistere alle vicissitudini della fortuna. Quando un uomo capisce la Natura, vede la necessità di tutte le cose e comprende, in particolare, il fatto che gli oggetti che più apprezza sfuggono, nel loro perenne andirivieni, al suo controllo. Più precisamente, egli vede, per esempio, che tutti i corpi fisici, le loro condizioni e interrelazioni – ivi comprese quelle del suo stesso corpo – derivano necessariamente dall'essenza della materia (Estensione) e dalle leggi universali della fisica; egli vede inoltre che tutte le idee, insieme con tutte le proprietà della mente, derivano necessariamente

dall'essenza del Pensiero e dalle sue leggi universali.

Una profonda consapevolezza di questo genere non può che indebolire il potere che le passioni irrazionali hanno sull'individuo. E proprio qui stanno i benefici naturali o le ricompense della virtù. Quando un essere umano raggiunge un alto livello di conoscenza della Natura e si rende conto di non poter controllare ciò che essa gli offre e ciò di cui lo priva, diventa meno ansioso nei confronti delle cose, è meno governato dagli affetti di speranza e di paura di ciò che potrebbe o non potrebbe accadere. Non più ossessionato o rattristato dalla perdita dei propri beni, ha minori probabilità di essere sopraffatto dalle emozioni nel momento in cui tali beni gli giungono o lo abbandonano. Quest'uomo considererà tutte le cose con una disposizione d'animo uniforme e non sarà eccessivamente e irrazionalmente colpito nei modi più diversi dagli eventi passati, presenti o futuri. La sua vita scorrerà tranquilla e non subirà il repentino tumulto delle passioni. Il risultato sarà l'autocontrollo e la calma della mente.

Quanto più tale conoscenza, che le cose, cioè, sono necessarie, verte intorno alle cose singole, le quali sono da noi immaginate più distintamente e più vivamente, tanto maggiore è tale potenza della Mente sugli affetti; il che è pure attestato dall'esperienza stessa. Vediamo, infatti, che la tristezza per un bene perduto si mitiga appena l'uomo che lo ha perduto considera che tale bene non poteva essere conservato in nessun modo. Così vediamo pure che nessuno ha commiserazione di un bambino [poiché consideriamo l'infanzia uno stato naturale e necessario] perché non sa parlare, camminare, ragionare, e perché infine vive per tanti anni quasi ignaro di sé⁵⁹.

Quello che Spinoza chiama «uomo libero», cioè l'individuo virtuoso che «vive secondo il solo dettame della ragione»⁶⁰, sopporta i doni e le perdite della fortuna con serenità, fa solo le cose che ritiene essere «le più importanti della vita», si rifiuta di inseguire i beni effimeri cadendo preda dell'ansia e non si dà eccessiva pena della morte. Egli sa bene qual è il suo posto nello schema naturale delle

cose, e questo gli reca felicità e dona vera pace alla sua mente.

La virtù, dunque, ha i suoi vantaggi. La conseguenza naturale dello sforzo compiuto per acquisire comprensione e conoscenza è il benessere⁶¹. La nostra libertà e la nostra prosperità fisica e psicologica dipendono direttamente dalla nostra conoscenza della Natura, nonché dalla comprensione della necessità di tutte le cose e del nostro posto nel mondo. La virtù è fonte di una felicità duratura che è libera dall'alea del caso. Tale è il beneficio della virtù, autentico e del tutto naturale. È tutto questo, semmai, a costituire un particolare tipo di provvidenza all'interno del sistema di Spinoza, accessibile però solo agli esseri razionali.

Per Spinoza, naturalmente, assume un significato importante il fatto che *tutto* sia frutto della provvidenza divina. Nulla accade nella Natura – e tutto ciò che accade deve accadere nella Natura, poiché nulla esiste fuori di essa – che non sia determinato da Dio o Natura. Pertanto, *tutti* i benefici e *tutti* i mali che giungono a una persona, anzi, tutti i benefici e tutti i mali che giungono a qualsiasi cosa, e non solo la felicità che è il sottoprodotto naturale della virtù, sono il risultato della provvidenza divina. Quando una persona virtuosa soffre o quando una persona viziosa prospera, anche questo è opera della provvidenza.

Dal punto di vista degli esseri umani, tuttavia, c'è un'enorme differenza tra il fatto che i benefici e i premi arrivino per puro caso oppure che si possa pilotarli attenendosi a un comportamento giusto e meditato.

Questa è la distinzione tracciata nel *Trattato teologico-politico* tra l'«aiuto esterno» (*auxilium externum*) e l'«aiuto interno» (*auxilium internum*) di Dio.

Tutto quello che la natura umana può trarre dalla sua sola potenza al fine di conservare il proprio essere, possiamo a ragione chiamarlo aiuto di Dio interno; e invece tutto ciò che a proprio vantaggio essa trae dalla potenza delle cause esterne, aiuto di Dio esterno⁶².

L'aiuto esterno è costituito semplicemente dalle circostanze in cui

veniamo a trovarci per opera di cause esterne; come afferma Spinoza, è spesso una questione di «fortuna» e di cause indipendenti dalla nostra volontà, ovvero di un'azione alquanto generica della provvidenza. L'aiuto interno trova invece il proprio fondamento nella potenza concessa all'uomo da Dio o Natura, che costituisce l'essenza di ogni individuo (ciò che nell'*Etica* Spinoza chiama *conatus*, ovvero lo sforzo di perseverare nel proprio essere). L'aiuto interno si realizza nella persona che, mossa da tale potenza sotto la guida della ragione, acquisisce la conoscenza grazie alle proprie risorse, accrescendo così il proprio benessere e conquistando un vantaggio nel mondo.

Spinoza può pertanto concordare con l'idea di una provvidenza che ha tra i suoi fini la distribuzione di ricompense o benefici per gli uomini retti, ma questa provvidenza «speciale» non ha bisogno di alcun intervento soprannaturale né di violazioni delle leggi della natura. Essa, al contrario, è un processo perfettamente naturale, nel quale, proprio in virtù delle leggi della natura, determinati effetti conseguono necessariamente da determinate cause. Tutte le concessioni terminologiche presenti nel *Trattato* e riferite a «volontà e decreti» di Dio o alla «provvidenza divina» risultano coerenti con il complessivo progetto naturalistico di Spinoza, nonché in linea con l'assoluta negazione dei miracoli.

1 Johann Heinrich Müller, *Dissertatio inauguralis philosophica de miraculis quam praeside Ioh. Henrico Mullero pro summis in philosophia honoribus legitime obtinendis D: XIX. Iun. A.R.S. MDCCXIV. Publico eruditorum examini subiiciet Conradus Fridericus Feuerlinus*, Kohles, Altdorf 1714, p. 3; ho appreso per la prima volta di questa dissertazione di Müller in J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit., p. 218.

2 J. H. Müller, *Dissertatio* cit., p. 8.

3 *Ibid.*, p. 13.

4 J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit., p. 218.

5 J. Aubrey, *Brief Lives* cit., vol. I, p. 357.

6 La dottrina occasionalista, secondo cui Dio è l'unico agente

causale dell'universo e tutti i fenomeni naturali hanno come loro causa efficace la volontà di Dio, potrebbe essere interpretata come un'eccezione al meccanicismo, ma non dimentichiamo che perfino l'esponente più importante dell'occasionalismo, Nicolas Malebranche, ribadiva che il fine della scienza era scoprire all'interno della natura le correlazioni tra gli eventi (in quanto mossi da Dio) del mondo fisico, e che nella fisica vera e propria gli appelli alla volontà di Dio non avevano alcun senso.

7 Descartes si spinge ad affermare che «tutto è guidato dalla Provvidenza divina, il cui decreto eterno è a tal segno infallibile ed immutabile che, eccettuate le cose poste da quel medesimo decreto sotto il nostro libero arbitrio, nulla dobbiamo pensar che ci accada, che non sia necessario e quasi fatale; ed errore sarebbe desiderare altrimenti»: René Descartes, *Les Passions de l'âme* [1649], II.146: AT, vol. XI, p. 439; CSM, vol. I, p. 380; [Garin, p. 82]. Altra questione è se queste parole di Descartes siano dettate da un'adesione puramente formale alla devozione religiosa o da una fede autentica.

8 Queste considerazioni erano tuttavia in grado di generare una differenza programmatica nel modo di fare scienza. Malebranche, per esempio, proprio a causa del suo occasionalismo, credeva che il ruolo dello scienziato non fosse quello di cercare la forze causali (ciascuna delle quali risiedeva unicamente in Dio), bensì quello di indagare il comportamento regolare della natura (cioè gli effetti dell'opera divina) e di formulare le leggi che lo descrivevano. Nelle conclusioni raggiunte dalla scienza potevano ripercuotersi anche profonde riflessioni metafisiche. Leibniz, per esempio, insisteva sul fatto che Descartes e Malebranche, avendo frainteso la differenza esistente in natura nell'attività di Dio rispetto al moto e alla quiete, erano stati condotti a un'errata interpretazione di alcune delle leggi fondamentali del moto e dell'impatto. Per un'analisi di questi problemi, si veda Steven Nadler, *Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy*, in Daniel Garber e Michael Ayers (a cura di), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, vol. I, pp. 513-52.

9 Si veda, per esempio, Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III.CI.2-4, in cui l'autore distingue fra tre *gradus et ordines* di

miracoli, a seconda che l'evento, in linea di massima, sia o meno determinato dal potere della natura.

10 Mosè Maimonide, *Pirush Hamishnayot* [«Commento alla *mishna*»], introduzione al *Pirke Avot*, cap. VIII [trad. ingl. in Isidore Twersky (a cura di), *A Maimonides Reader*, Behrman, West Orange 1972, p. 383].

11 Si veda Pierre Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680* [1682], §§ 65-67.

12 Di Leibniz si vedano la risposta data a Bayle nel 1698 (GP, vol. IV, p. 520); ed *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1710], § 207 (GP, vol. VI, pp. 240-41; [Mathieu, pp. 94-95]). Per un'analisi della controversia rimando a Donald P. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

13 Si vedano i §§ 6 e 7 del sommario del *Discours de Métaphysique* [1686] che Leibniz inviò ad Antoine Arnauld (GP, vol. II, p. 12).

14 Aristotele, *Metafisica*, XII.6-7.

15 Si veda Ari Ackerman, *Miracles*, in Steven Nadler e Tamar Rudavsky (a cura di), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 362-87.

16 G, I, p. 267; C, I, p. 333: «Porro datur potentia ordinaria, et extraordinaria Dei. Ordinaria est, qua mundum certo ordine conservat; extraordinaria, cum aliquid agit praeter naturae ordinem, ut ex. gr. omnia miracula, qualia sunt locutio asinae, apparitio angelorum, et similia: quamvis de hac postrema non immerito valde dubitari posset, cum majus videatur esse miraculum, si Deus mundum semper uno eodemque certo, atque immutabili ordine gubernaret, quam si leges, quas ipse in natura optime, et ex mera libertate sancivit (quod a nemine nisi penitus occaecato inficias iri potest), propter stultitiam hominum abrogaret. Verum hoc decernere Theologis relinquimus».

17 *TTP*, VI: G, III, pp. 81-82; S, pp. 71-72; [Giancotti-Boscherini, pp. 150-51].

18 *Ibid.*: G, III, pp. 82-83; S, pp. 72-73; [Giancotti-Boscherini, p. 152].

19 *Ibid.*: G, III, p. 83; S, p. 73; [Giancotti-Boscherini, p. 153].

20 Questo, naturalmente, non è che un breve, sommario abbozzo della struttura della metafisica spinoziana. Per un'analisi più completa si veda Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2006. Per interpretazioni diverse rimando a Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge 1969; e Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis 1984.

21 *Ethica*, I, prop. XXIX: [Gentile - Radetti, p. 67].

22 Alcuni studiosi non amano questa lettura di Spinoza e sperano di salvarlo dal necessitarismo. Si veda Edwin Curley e Gregory Walski, *Spinoza's Necessitarianism Reconsidered*, in Rocco J. Gennaro e Charles Huenemann (a cura di), *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 241-62, in cui gli autori intendono rispondere a Don Garrett, *Spinoza's Necessitarianism*, in Yirmiyahu Yovel (a cura di), *God and Nature in Spinoza's Metaphysics*, Brill, Leiden 1991, che sostiene invece una lettura determinista. Il timore è che con il determinismo venga a perdersi una serie di distinzioni fondamentali – tra verità necessarie e contingenti, tra proprietà essenziali e accidentali delle cose – e insorga l'incapacità di utilizzare strumenti concettuali importanti nell'approccio controfattuale; si veda J. Bennett, *A Study cit.*, pp. 111-24. Lo stesso Bennett (p. 123) ammette tuttavia che è difficile non concludere che la posizione ben ponderata di Spinoza («da lui mantenuta consapevolmente ed esplicitamente») fosse necessitarista.

23 *Ethica*, I, prop. XXXIII: [Gentile - Radetti, p. 75].

24 «Nam si homines clare totum ordinem naturae intelligerent, omnia aequae necessaria reperirent»: G, I, p. 266; C, I, p. 332.

25 *Ethica*, I, *appendix*: G, II, p. 81; C, I, pp. 443-44; [Gentile - Radetti, p. 95].

26 La piena consapevolezza di Spinoza su questo punto, rafforzata dallo sdegno sollevato dal *Trattato teologico-politico*, contribuì certamente alla sua decisione di non pubblicare l'*Etica*.

27 Anche in questo caso, pur respingendo la lettura del *Trattato* proposta da Strauss e l'idea che lo si debba «leggere tra le righe», sono fermamente convinto che Spinoza in quest'opera non dica tutto ciò che pensa; la visione di Dio o Natura presente nell'*Etica* è uno degli argomenti su cui Spinoza è reticente, forse non del tutto ma certo in larga misura. Una differenza tra la mia lettura e quella di Strauss è che io non credo che la teologia metafisica più profonda faccia parte di un qualche messaggio esoterico contenuto nel *Trattato*.

28 *TTP*, VI: G, III, p. 83; S, p. 73; [Giancotti-Boscherini, p. 153].

29 Ep. 75: G, IV, p. 313; SL, p. 338; [Droetto, pp. 296-97]. La frase di Spinoza è: «miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsit».

30 *TTP*, VI: G, III, pp. 83-84; S, p. 73; [Giancotti-Boscherini, p. 153].

31 *Ibid.*: G, III, p. 90; S, p. 79; [Giancotti-Boscherini, p. 160].

32 La maggior parte degli studiosi del pensiero di Spinoza sui miracoli segue, seppure con sottili differenze, questa interpretazione. Si vedano Edwin Curley, *Spinoza on Miracles*, in Emilia Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita / Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 421-38; Manfred Walther, *Spinoza's Critique of Miracles: A Miracle of Criticism*, in G. Hunter (a cura di), *Spinoza: The Enduring Questions* cit., pp. 100-12; J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit.; Leora Batnitzky, *Spinoza's Critique of Miracles*, in «Cardozo Law Review», XXV (2003), n. 2, pp. 507-18. Per una diversa interpretazione rimando a Graeme Hunter, *Spinoza on Miracles*, in «International Journal for Philosophy of Religion», LVI (2004), n. 1, pp. 41-51, in cui si sostiene che Spinoza credeva che i veri miracoli fossero possibili.

33 David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* [1748], X.1 [ed. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di Eugenio Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 20124, p. 145]: in una nota a questo passo, Hume fornisce una definizione ancora più restrittiva: «Una trasgressione a una legge di natura per volizione particolare della Divinità, o per interposizione di qualche agente invisibile».

34 Ringrazio Edwin Curley per avermi aiutato a chiarire questo punto.

35 *TTP*, VI: G, III, pp. 82-83; S, pp. 72-73; [Giancotti-Boscherini, pp. 151-52].

36 *Ibid.*: G, III, p. 87; S, p. 76; [Giancotti-Boscherini, p. 157].

37 Adriaan Koerbagh, *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*, Amsterdam 1668, p. 447: «Mirakel: wonderwerk, wonderdaad. De Gods-geleerden willen dat een wonderwerk zal zijn iets 't geen tegen of boven de natuur geschied 't welk valsch is want daar en kan niet tegen of boven de natuur geschieden».

38 Si veda H. Vandenbossche, *Adriaan Koerbagh* cit., p. 12.

39 Si confronti per esempio l'articolo di Alvin Reines, *Maimonides' Concept of Miracles*, in «Hebrew Union College Annual», XLII (1974), pp. 243-85, in cui l'autore sostiene che per Maimonide i miracoli non erano possibili, con quello di Yitzhak Tzvi Langermann, *Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)Belief*, in «Jewish History», XVIII (2004), pp. 147-72, in cui si afferma che l'opinione di Maimonide subì un'evoluzione nel corso del tempo e che nella *Guida dei perplessi* egli sembra accettare la possibilità degli eventi prodigiosi.

40 Mosè Maimonide, *Dalālat al-ḥā'irīn*, II.XXIX.242,15-25: [Zonta, pp. 427-28].

41 Questa è la lettura, per me convincente, proposta in A. Reines, *Maimonides' Concept of Miracles* cit.

42 Mosè Maimonide, *Mishneh Torah*, Hilhot Yesodei Ha-Torah, II.2.

43 Id., *Dalālat al-ḥā'irīn*, II.XXVIII.234,25: [Zonta, p. 416]. A. Ackerman, *Miracles* cit., p. 377, suggerisce che per Maimonide i miracoli rappresentino soltanto un cambiamento temporaneo nella natura, e che il filosofo appaia ancora intenzionato a riconoscerne la possibilità, se non proprio la vera realizzazione. Un'analisi più completa delle tesi di Maimonide sui miracoli dovrebbe considerare la posizione estremamente difensiva da lui assunta nei confronti del miracolo della resurrezione, soprattutto nel suo *Ma'amar Tehiyyat HaMetim* («Trattato sulla resurrezione»).

44 *Leviathan*, III.XXXII: [Micheli, pp. 396-98].

45 *Ibid.*, III.XXXVII: [Micheli, pp. 464-65].

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*; secondo Edwin Curley, l'idea che Hobbes riconosca l'esistenza di un'epoca in cui i miracoli avvenivano realmente non è da prendersi sul serio – poiché significherebbe che è ragionevole credere nei miracoli nei casi in cui le prove sono molto deboli e dipendono da testimonianze molto antiche ma non nei casi in cui le prove sono relativamente consistenti (perché più recenti) – ma piuttosto come una concessione rivolta ai suoi lettori più ortodossi.

48 *Ibid.*: [Micheli, pp. 465-66].

49 Tra gli studiosi di Hobbes è in corso un acceso dibattito sulla sua visione dei miracoli: si vedano E. Curley, *"I Durst Not Write So Boldly"* cit.; A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan* cit., pp. 117-42.

50 *Leviathan*, III.XXXVII: [Micheli, p. 468].

51 *Ibid.*: [Micheli, pp. 471-72].

52 *Ibid.*: [Micheli, p. 472].

53 A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan* cit., pp. 239-41, sostiene che Hobbes sembra avere due opinioni conflittuali sui miracoli, una delle quali è destinata a «riconciliare religione e scienza senza compromettere quest'ultima».

- 54 Maimonide, in realtà, sembra ridimensionare la centralità del ruolo provvidenziale dei miracoli e il loro valore religioso. Si veda per esempio il passo da noi citato in precedenza dal *Mishneh Torah*, Hilhot Yesodei Ha-Torah, II.2, e anche VII.7-VIII.3.
- 55 *TTP*, VI: G, III, p. 81; S, p. 71; [Giancotti-Boscherini, p. 150].
- 56 *Ibid.*: G, III, p. 89; S, p. 78; [Giancotti-Boscherini, p. 159].
- 57 *Ibid.*: G, III, pp. 85-86; S, p. 75; [Giancotti-Boscherini, p. 156].
- 58 Si veda per esempio Mosè Maimonide, *Dalālat al-ḥā'irīn*, III.XVII-XVIII: [Zonta, pp. 562-77]. Per una panoramica generale sul concetto di provvidenza nella filosofia ebraica medievale rimando a Steven Nadler, *Theodicy and Providence*, in Id. e T. Rudavsky (a cura di), *The Cambridge History of Jewish Philosophy* cit., pp. 619-58.
- 59 *Ethica*, V, prop. VI, sc.: [Gentile - Radetti, p. 591].
- 60 *Ibid.*, IV, prop. LXVII: [Gentile - Radetti, p. 535].
- 61 A un certo punto Spinoza afferma che la virtù umana è la felicità: «La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa»: *Ibid.*, V, prop. XLII: [Gentile - Radetti, p. 649].
- 62 *TTP*, III: G, III, p. 46; S, p. 36; [Giancotti-Boscherini, p. 81].

Capitolo sesto

La Scrittura

Al momento della sua morte, nel febbraio del 1677, Spinoza viveva all'Aia, sul Paviljoensgracht. La casa era di proprietà del pittore Hendrik Van der Spyck e il filosofo vi occupava un'unica stanza al primo piano. Per pagare alcuni creditori di Spinoza, nonché recuperare le proprie spese, Van der Spyck decise di mettere all'asta i vestiti, i mobili e altri oggetti appartenuti al suo inquilino. In preparazione della vendita, nel mese di marzo fu condotto un accurato inventario dal notaio Willem Van den Hove. Tra i beni di Spinoza, lettore eclettico e poliglotta, c'era una biblioteca relativamente ampia che comprendeva opere di filosofia, scienza, matematica, religione, politica e letteratura (poesia compresa). Vi comparivano commenti della Torah in ebraico, libri di storia e drammi classici in latino, trattati di medicina e di politica in olandese e commedie in spagnolo. Spinoza possedeva inoltre le *Observationes medicae* di Nicolaas Tulp, la cui lezione di anatomia è stata immortalata da Rembrandt; un libro di poesie di Francisco Gómez de Quevedo, uno scrittore del «Siglo de Oro» della letteratura spagnola; le opere complete di Machiavelli. C'era perfino una *Haggadah* che veniva letta la prima sera di Pesach, una guida al greco antico e un vocabolario della lingua italiana.

Spinoza possedeva inoltre cinque Bibbie: due edizioni latine, una delle quali risaliva al 1541; due Bibbie ebraiche: la *Biblia Sacra Hebraica*, edita da Buxtorf nel 1618, e un testo veneziano pubblicato nel 1639; inoltre, come la maggior parte dei membri della congregazione Talmud Torah di Amsterdam, leggeva spesso la Bibbia tradotta in spagnolo, in un'edizione pubblicata ad Amsterdam nel 1646. I sefarditi olandesi del Seicento trattavano in portoghese gli affari interni della comunità e quelli commerciali; e anche dentro e fuori casa parlavano la lingua di quella che per la maggior parte di loro rappresentava la patria ancestrale. Perfino i membri della comunità che non provenivano dalla Penisola iberica – come il rabbino Mortera, un askenazita originario di Venezia –

dovevano imparare il portoghese, se volevano inserirsi positivamente in quel mondo cosmopolita ma estremamente omogeneo e compatto. Quando si trattava di letteratura sacra o di opere di cultura elevata, tuttavia, che fosse lo studio della Torah o un dramma letterario, i cosiddetti «ebrei della nazione portoghese» (molti dei quali avevano nel migliore dei casi una conoscenza appena rudimentale della lingua ebraica) ricorrevano di solito a testi in spagnolo.

Che leggessero la Bibbia in spagnolo, ebraico, latino o olandese, i contemporanei di Spinoza, così come le generazioni precedenti, davano tutti per scontata, e in modo categorico, l'origine divina del libro sacro per eccellenza. Luterani, calvinisti ed ebrei di Amsterdam, così come i cattolici che (per evitare persecuzioni) continuavano a celebrare il culto in case private, erano fermamente convinti che la Bibbia appartenesse alla mano di Dio. Il suo autore, in senso letterale, era Dio, e le frasi del Libro trasmettevano fedelmente (anche se talora con metafore) i Suoi pensieri e comandi e descrivevano le Sue azioni.

In un certo senso, nonostante la fede nella sua origine divina, la Bibbia era comunque un documento umano e storico. Il messaggio di Dio, infatti, era stato rivelato a esseri umani, che lo avevano trascritto in certi momenti storici. Le parole che ora apparivano stampate davanti agli occhi dei primi lettori moderni erano state scritte dagli antichi profeti. Secondo la tradizione, Mosè aveva scritto il Pentateuco, i primi cinque libri della Bibbia ebraica, mentre personaggi successivi (Giosuè, Samuele, Davide, Geremia e via dicendo) avevano composto i libri che portavano i rispettivi nomi o le cronache degli eventi storici in cui avevano svolto un ruolo importante. Nel grande disegno della Creazione, tuttavia, si trattava di un tipo di storicità tutto sommato banale. Gli estensori umani erano stati semplicemente i destinatari privilegiati di un contenuto eterno: amanuensi incaricati di registrare con esattezza il Verbo di Dio e di riferire la storia del popolo eletto. I loro effimeri manoscritti trasmettevano vicende e dettavano leggi che andavano considerate, senza eccezione alcuna, divine ed eterne. Nella visione tradizionale, la Scrittura non era sicuramente il prodotto né la risposta a determinate contingenze storiche.

È proprio questa sicurezza nell'origine divina della Scrittura che Spinoza attacca in quattro capitoli del *Trattato* (dal VII al X). Il filosofo giunge alla conclusione che la Bibbia ebraica *non* ha la propria fonte in qualche rivelazione soprannaturale, ma appare anzi una semplice opera di letteratura generata dal contesto politico degli antichi Israeliti. L'argomentazione di Spinoza si fonda su numerose considerazioni di carattere linguistico, storico e filosofico, ivi comprese la sua concezione metafisica del Dio o Natura (presente, fino a quel punto, solo in modo piuttosto elusivo nel *Trattato*) e le sue opinioni sulla profezia e i miracoli.

Spinoza non era il primo a insistere sulla storicità della Bibbia. Esisteva già una lunga tradizione di approcci critici ai testi biblici, soprattutto dopo la Riforma. Già prima di lui, teologi cattolici e protestanti, non certo rivoluzionari, avevano sollecitato uno studio filologico e storico della Scrittura ebraica, soprattutto perché consideravano il documento scritto, e successivamente stampato (anche se non il contenuto divino racchiuso in esso), come opera della mano dell'uomo, e pertanto soggetta a tutti i capricci della trasmissione testuale. Benché i principî della Riforma esortassero a un ritorno alla «Scrittura in sé», a una conoscenza diretta delle pagine della Bibbia da parte dei fedeli (non necessariamente colti), al fine di coglierne le lezioni chiare e accessibili, gli umanisti del tardo Rinascimento e degli inizi dell'Età moderna proseguivano i loro studi filologici e linguistici allo scopo di determinare il significato storico – meno evidente e più «genuino» – delle Sacre Scritture. Con il Seicento, le edizioni a stampa della Scrittura si fondavano ormai su una ben sviluppata tradizione di interesse scientifico per l'origine e la provenienza dei manoscritti biblici¹.

Nel Cinquecento, l'umanista cattolico olandese Erasmo da Rotterdam insisteva sull'uso di fonti e autori classici in lingua originale (greco ed ebraico) e degli scritti dei Padri della Chiesa, sia per vagliare e addirittura rivedere l'edizione dei Vangeli nella Vulgata latina di san Girolamo, sia per comporre il proprio commento ai Salmi e ad altri libri. Anche se simili attenzioni erudite non erano eccessivamente gradite alle autorità ecclesiastiche, soprattutto quando gli intenti erano polemici – Erasmo fu severamente condannato dai teologi regolari per la sua audacia –, quegli studi non erano certo rari, soprattutto all'interno

delle università. Nello studio storico della Scrittura, e in particolare riguardo alla questione della sua paternità «terrena», Spinoza si spinse tuttavia ben oltre i pensatori precedenti. Con la sua ferma volontà di andare ovunque conducessero le testimonianze testuali e storiche, senza riguardo per gli addentellati religiosi, egli inaugurò più di chiunque altro lo studio moderno delle fonti bibliche. Per molti degli odierni lettori della Bibbia, l'idea che i suoi autori fossero uomini come tanti altri, coinvolti nelle contingenze sociali e politiche del loro tempo, può apparire banale², ma le conclusioni di Spinoza sulle origini della Scrittura, sulla storia e le implicazioni della sua trasmissione nel corso dei secoli scandalizzarono i contemporanei, al pari delle sue opinioni sui miracoli.

Si presume che Mosè abbia scritto ogni singola parola della Torah. Questo, almeno, come osserva con malcelato disprezzo Hobbes, è un principio indiscutibile nella compagine delle tradizioni abramiche, in particolare tra i circoli ortodossi e quelli estranei al mondo accademico. Come scrive in *Leviatano*, «da ogni parte si crede che il primo e originale *autore* [della Scrittura] è Dio»³. Più precisamente, sul monte Sinai Dio rivelò a Mosè tutti i comandamenti, così come la storia della Creazione, il computo delle generazioni vissute prima di Mosè e il racconto delle future tribolazioni degli Israeliti. Si dice che Mosè abbia poi amalgamato da solo tutto questo materiale legislativo, storico, politico, religioso e metafisico in una singola opera che venne tramandata immutata e incorrotta attraverso i secoli. Era questo a garantire la paternità divina, e quindi la validità eterna, di quei libri giunti direttamente da Dio al profeta Mosè, e quindi al popolo d'Israele, senza alcuna soluzione di continuità nella trasmissione, e pertanto senza alcun dubbio sul fatto che rappresentassero realmente il Verbo divino.

Nel corso della storia, apparve evidente a molti lettori più inclini alla riflessione e appartenenti a varie confessioni religiose (e antireligiose) che tale asserzione si scontrava con alcuni seri problemi. Un certo numero di commentatori ebrei e cristiani, argomentando sulla base del testo, di fatti storici documentati e di principî empirici inconfutabili («I morti non parlano»), ipotizzò, sempre con estrema cautela (e talvolta solo implicitamente), che Mosè non avrebbe potuto scrivere tutto ciò che si trova nel

Pentateuco. In realtà, all'epoca di Spinoza, non rappresentava certo una novità il fatto di sollevare la questione della paternità mosaica di ogni singola frase del Pentateuco e nemmeno quello di sostenere con decisione che il grande profeta non aveva scritto assolutamente tutto ciò che i cinque libri contenevano.

Il problema più evidente riguardava il racconto della morte dello stesso Mosè, poiché è ovviamente impossibile che qualcuno descriva la propria morte e la successiva sepoltura. Perfino i talmudisti, così fedeli al principio che tutta la Torah era stata scritta da Mosè, ammettevano che gli ultimi otto versetti erano stati aggiunti da Giosuè⁴.

L'esegeta del XII secolo Abraham Ibn Ezra si spinse addirittura oltre, pur facendo molta attenzione a non esprimere la propria opinione in modo troppo ardito. Nel suo commento al Pentateuco, egli suggeriva che svariati elementi presenti nel testo portavano a concludere che parecchi versi potevano non essere stati scritti da Mosè. Nelle sue osservazioni sul libro della Genesi (12.6: «I Cananei occupavano allora quel territorio»), Ibn Ezra sostiene che «vi è un significato recondito nel testo. Chi lo comprende, taccia». Il «significato recondito», determinato dalla struttura grammaticale della frase, sembra celarsi nel fatto che, all'epoca in cui venne scritto il versetto, i Cananei non occupavano più quel territorio, poiché ne erano stati cacciati dagli Israeliti (fatto avvenuto soltanto sotto la guida di Giosuè); il versetto, pertanto, risulterebbe scritto almeno una generazione dopo Mosè. Commentando il Deuteronomio (1.1: «Queste sono le parole che Mosè rivolse a tutto Israele oltre il Giordano, nel deserto e nel vallone dell'Araba, nella parte che sta di fronte a Suf, tra Faran, Tofel, Laban, Aserot e Di-Zaab»), Ibn Ezra ipotizza il possibile significato di questo versetto, dal momento che Mosè non riuscì ad attraversare il Giordano. Ibn Ezra conclude la sua interpretazione del passo in questione con un'annotazione misteriosa:

Purché tu intenda il mistero dei dodici, insieme con quello di «Mosè dunque scrisse in quel giorno il cantico e lo insegnò ai figli d'Israele» (Dt 31:22); «I Cananei occupavano allora quel territorio» (Gen 12:6); «Sul monte il Signore provvederà» (Gen

22:14); e «Ecco il suo letto [di Og], un letto di ferro ... misura nove cubiti di lunghezza e quattro cubiti di larghezza, secondo il cubito ordinario» (Dt 3:11), allora riconoscerete la verità⁵.

I commentatori, generalmente concordi, ritengono che ciò che Ibn Ezra intendeva dire è che così come gli ultimi dodici versetti del Deuteronomio non erano stati scritti da Mosè (questo sarebbe «il segreto dei dodici»), neppure gli altri versetti citati erano di sua mano. Mosè non avrebbe fatto riferimento a se stesso in terza persona («Mosè dunque scrisse in quel giorno il cantico...») né avrebbe avuto alcun bisogno di ricordare la statura di Og, il regigante di Basan, menzionandone il letto, poiché le sue straordinarie dimensioni erano ben note ai contemporanei. Inoltre, quando Mosè era ancora vivo, il Tempio («Sul monte il Signore provvederà») non era ancora stato costruito. La «verità», quindi, sarebbe che svariate frasi della Torah non appartengono a Mosè ma furono aggiunte da altri vissuti molto dopo di lui.

L'ipotesi viene avanzata da Ibn Ezra in modo alquanto succinto (come se non osasse affermare apertamente la cosa, nel timore che qualche lettore potesse concludere che esistono molti altri versetti, forse capitoli interi, non scritti da Mosè). Egli è comunque convinto che Mosè fosse l'autore di quasi tutto il Pentateuco e, di certo, *non afferma* ciò che invece Spinoza gli fa dire nel *Trattato*, ovvero che «con queste poche parole egli [Ibn Ezra] indica e dimostra insieme che non fu Mosè a scrivere il Pentateuco, ma qualcun altro che visse molto tempo dopo di lui»⁶.

Il commento di Ibn Ezra era ben noto agli esegeti ebrei e cristiani, molti dei quali ritenevano che le questioni da lui sollevate fossero del tutto ragionevoli, tanto che un certo numero di eminenti teologi trasformò i suoi velati accenni in conclusioni assodate. Lutero, per citarne uno, era dell'idea che non fosse un grosso problema se qualche versetto del Pentateuco non apparteneva alla mano di Mosè. Precorrendo le tesi radicali di Spinoza sul Pentateuco nel suo insieme, alcuni di questi commentatori indicarono perfino in Esdra lo Scriba, nel periodo del Secondo Tempio, il probabile autore dei versetti non scritti da Mosè⁷.

Nel Seicento, quindi, era perfettamente accettabile l'ipotesi che ci

fossero passi del Pentateuco il cui autore non era Mosè. Non tutti ovviamente accoglievano l'idea *in toto*, ma anche i suoi critici la prendevano sul serio. In qualche modo meno accettabile, ma pur sempre accolta – almeno apparentemente – all'interno della discussione lecita, era l'idea che l'intera Scrittura ebraica, così come era stata tramandata, avesse ricevuto la sua forma corrente molto tempo dopo Mosè e gli altri profeti e che ci avesse lavorato un redattore o un gruppo di redattori di epoca più tarda, che si erano basati in ogni caso su fonti effettivamente mosaiche. Il teologo cattolico Andreas Masius, per esempio, sostenne nel suo libro su Giosuè, *Iosuae imperatoris historia illustrata atque explicata* (Anversa, 1574), che i testi originali di Mosè e Giosuè erano stati «raccolti, sistemati e uniti, per così dire, in un unico volume» da Esdra, assistito forse dai colleghi della Grande Sinagoga⁸.

Fu tuttavia Spinoza a portare il dibattito a un livello estremo e a superare, agli occhi dei suoi contemporanei, ogni limite lecito. In ogni caso, non fu l'unico a farlo. Come vedremo, infatti, la sua visione della Bibbia come documento assolutamente umano era condivisa in quel periodo almeno da uno o due altri studiosi, la cui compagnia, peraltro, fu di ben magra consolazione per Spinoza, né riuscì in alcun modo a deviare gli attacchi sferrati contro il *Trattato teologico-politico*, che anzi ne furono soltanto esacerbati.

Spinoza era ben consapevole di quanto fosse rischiosa la sua presa di posizione nel *Trattato*:

Incomincerò dai pregiudizi circa i veri autori dei Libri Sacri, e in primo luogo dall'autore del Pentateuco. Quasi tutti credettero che questi fosse Mosè; i Farisei⁹ lo sostennero anzi con tanta intransigenza da giudicare eretico chi pensasse altrimenti¹⁰.

Per il suo progetto teologico-politico, tuttavia, era indispensabile affrontare quel dogma. Preoccupato dall'espansione del potere ecclesiastico nella Repubblica olandese, e in particolare dalle ingerenze dei predicatori calvinisti nella vita pubblica e in quella dei privati cittadini, Spinoza individuò nella Bibbia uno degli strumenti più efficaci per giustificare le loro intromissioni¹¹. I

predikanten proclamavano che le loro azioni erano sostenute dalla parola di Dio e consideravano la Bibbia come la fonte della loro autorità morale, sociale e politica; si ponevano inoltre come i soli interpreti qualificati della Scrittura, di cui offrivano una lettura perfettamente adattata ai loro scopi. Come scrive Spinoza:

È sulla bocca di tutti la dichiarazione che la Sacra Scrittura è la parola di Dio che insegna agli uomini la vera beatitudine e la via della salvezza; ma col fatto, poi ... vediamo che quasi tutti vanno spacciando come parola di Dio i propri commenti e non badano che a costringere gli altri, col pretesto della religione, ad uniformarsi al loro punto di vista. Vediamo, cioè, che i teologi non pensarono per lo più che al modo di estorcere alle Sacre Lettere e di accreditare con l'autorità divina i propri artificiosi pareri¹².

Sventolare la Bibbia era (ed è ancora) un potente mezzo per convincere le masse, per non parlare delle élite dominanti, che la via seguita dai *predikanten* – settari, intolleranti e conservatori (in termini di politica olandese) – era quella indicata da Dio.

Dimostrando che la Bibbia non è, in realtà, opera di un Dio soprannaturale – «un messaggio divino inviato dal cielo all'umanità», come afferma sarcastico Spinoza – bensì un documento umano perfettamente naturale; che l'autore del Pentateuco non è Mosè; che la Scrittura ebraica nel suo insieme non è che una raccolta di scritti compilata in varie circostanze storiche e politiche da individui fallibili e neppure particolarmente istruiti; che per la maggior parte questi scritti sono stati tramandati di generazione in generazione per essere infine messi in forma scritta da qualche capo politico e religioso di epoca successiva – in poche parole, naturalizzando la Torah e gli altri libri della Bibbia e riducendoli a normali opere letterarie (seppure moralmente preziose), Spinoza spera di minare l'influenza ecclesiastica nella politica e in altri ambiti sociali e di limitare i pericoli che il settarismo crea alla sua amata Repubblica: «Ma, per trarci fuori da questa confusione, liberare la nostra mente dai pregiudizi teologici, e non accettare sconsideratamente come insegnamenti divini le

umane elucubrazioni», è necessario, come ripete Spinoza, capire esattamente che cosa sia la Scrittura e quale il «vero metodo» per leggerla e interpretarla, giacché «se lo ignoriamo, non possiamo sapere con certezza cosa la Scrittura o lo Spirito Santo voglia insegnare»¹³.

Spinoza inizia là dove pensa che si sia interrotto il suo illustre predecessore medievale. Basandosi sull'elusivo messaggio di Ibn Ezra, il filosofo raccoglie prove ulteriori per dimostrare che l'autore dei primi cinque libri della Bibbia ebraica non era stato Mosè ma «qualcuno vissuto molte generazioni dopo». Spinoza cita il fatto che l'autore di quei libri si riferisce costantemente a Mosè in terza persona, lo mette a confronto con i profeti venuti dopo di lui (dichiarando che «non esistette mai ... un profeta in Israele simile a Mosè»), narra eventi verificatisi dopo la morte del profeta («I figli d'Israele mangiarono la manna per quarant'anni, finché arrivarono alla terra abitata, finché arrivarono ai confini della terra di Canaan» [Es 16.35], ovvero – come Spinoza fa notare – «fino al tempo del quale si parla nel libro di Giosuè, 5.12») e utilizza toponimi che non esistevano ai tempi di Mosè ma che comparvero solo in seguito (a proposito del passo della Bibbia in cui si dice che Abramo «inseguì i nemici fino a Dan» (Gn 14.14), Spinoza osserva che la città ricevette quel nome soltanto «molto tempo dopo la morte di Mosè»). La conclusione a cui giunge Spinoza risulta (nonostante le sue parole) ben più recisa di tutto ciò che Ibn Ezra, o chiunque altro fino a quel momento, aveva affermato esplicitamente o anche solo lasciato supporre: «Da tutto ciò dunque appare più chiaro della luce del sole che il Pentateuco non fu scritto da Mosè, ma da un altro che visse parecchi secoli dopo di lui»¹⁴.

Il testo del Pentateuco, secondo Spinoza, presenta tuttavia un autentico nucleo mosaico. Egli ritiene infatti, sulla base delle testimonianze offerte dalla Bibbia stessa, che Mosè avesse scritto tre libri: un racconto della guerra contro Hamalek e delle spedizioni degli Israeliti (detto il *Libro delle guerre di Dio*); una concisa presentazione delle leggi e degli ordini di Dio (detto il *Libro del Patto*); infine, una spiegazione accurata dei comandamenti di Dio e della sua alleanza con il popolo eletto (detto il *Libro della Legge di Dio*). Nessuno di questi libri, naturalmente, esiste più né può essere identificato con lo stesso Pentateuco. Semmai, il vero autore del

Pentateuco dovette avere accesso al *Libro della Legge di Dio* e «lo inserì per ordine nella propria opera»¹⁵.

Con argomenti affini, Spinoza sostiene che non fu Giosuè l'autore del libro che porta il suo nome («si raccontano anche alcune cose che accaddero dopo la sua morte») e che fu invece «scritto molti secoli dopo Giosuè»; che «nessuno che sia sano di mente penserà, credo, che esso [il libro dei Giudici] sia stato scritto dai Giudici stessi»; che neppure i libri di Samuele furono scritti da Samuele, giacché «il racconto si protrae di gran lunga dopo la sua morte», né i libri dei Re ebbero per autori i monarchi di cui si raccontano le gesta, ma furono tratti da svariate cronache antiche. «Concludiamo, dunque, che tutti i libri [della Bibbia ebraica] da noi qui passati in rassegna sono apografi, e che i fatti in essi contenuti sono riferiti come anticamente accaduti»¹⁶.

Chi fu dunque l'autore (o almeno colui che svolse la maggior parte del lavoro di redazione) della Sacra Scrittura ebraica? Spinoza è convinto che si sia trattato di «un solo e medesimo storico, la cui intenzione era di narrare l'antica storia dei Giudei, a cominciare dalle origini fino alla prima distruzione della Città». I libri della Torah e gli altri scritti, benché basati su fonti diverse e ben distinte, sono così intimamente connessi sotto il profilo tematico e così abilmente inseriti in una narrazione ordinata e continua (ancorché non priva di evidenti stacchi) – con passaggi relativamente scorrevoli da un periodo storico o da un regime politico al successivo – che, conclude Spinoza, ci fu «una sola narrazione fatta da un unico storico» che, conducendo la propria opera molti secoli dopo gli eventi narrati, «si prefisse un determinato scopo», la natura del quale risulta sufficientemente chiara dal racconto stesso: «istruire intorno alla dottrina e agli editti di Mosè», la prima e più importante guida degli Israeliti, «e dimostrarne la validità attraverso gli eventi»¹⁷.

Spinoza ammette che non si può determinare con assoluta certezza chi fosse quello storico. A suo avviso, tuttavia, come già altri prima di lui avevano suggerito, tutte le prove sembrano indicare Esdra. Dal testo risulta chiaro che lo scrittore non poteva essere vissuto prima della metà del VI secolo a. C., dal momento che narra della liberazione di Joiachin, re di Giuda, dalla cattività babilonese,

evento verificatosi intorno al 560 a. C. La Scrittura stessa, inoltre, come fa notare Spinoza, «di nessun altro che sia fiorito allora, salvo che di Esdra (vedi *Esdra* 7.10), fornisce la testimonianza che si applicò al chiarimento e alla sistemazione della legge di Dio (7.6) e che era uno scrittore esperto di legislazione mosaica». «Perciò», conclude Spinoza, «non posso supporre che sia stato un altro oltre Esdra a scrivere questi libri»¹⁸. Esdra scrisse i primi cinque libri della sua opera a Mosè perché il loro soggetto principale era appunto la vita di quest'ultimo. Per lo stesso motivo, chiamò gli altri con i nomi di Giosuè, dei Giudici d'Israele, di Rut, di Samuele e dei Re.

Esdra ovviamente non compose tutte queste opere partendo dal nulla, né gli riuscì di completare il suo progetto. Egli raccolse piuttosto le storie scritte da vari autori ebrei dell'Antichità, talvolta copiando semplicemente parola per parola i loro racconti, con l'intenzione di sottoporli poi a una revisione definitiva e di amalgamarli infine in un'unica narrazione limata e rifinita. Il materiale proveniente da Mosè, Giosuè, Isaia e altri «fu raccolto e accumulato alla rinfusa, per essere poi più agevolmente esaminato e ordinato»¹⁹. Spinoza ipotizza che forse fu la morte prematura a impedire a Esdra di apportare gli ultimi ritocchi alla sua opera. La selezione di determinati scritti da accogliere nel canone dei Libri Sacri e l'esclusione di altre opere altrettanto antiche avvennero, secondo Spinoza, molte generazioni dopo Esdra, di certo non prima del periodo dei Maccabei (II secolo a. C. circa), ma probabilmente anche più tardi. A compiere tale opera di selezione furono verosimilmente i Farisei, le cui decisioni, a detta di Spinoza, erano volte a difendere la loro tradizione e la loro posizione rispetto alla legge contro la setta avversaria dei Sadducei: «Furono i dottori della legge quelli che tennero concilio per deliberare quali libri dovessero essere accettati come sacri e quali no»²⁰. Si trattò, in altre parole, di un processo di scelta tutto umano e politicamente motivato.

Il risultato – come appare evidente dallo stato attuale del testo della Sacra Scrittura ebraica, con le sue molte ripetizioni, omissioni, lacune, discrepanze cronologiche e incongruenze vere e proprie – è una sorta di corpus antologico «mutilato» (*truncatum*), incompleto e privo di un sufficiente lavoro di redazione. Ci sono per esempio due racconti della Creazione del mondo che differiscono sotto alcuni

aspetti determinanti e inconciliabili; troviamo gli eserciti dei Filistei che in un capitolo (*1Sam* 7) subiscono una sconfitta così pesante da parte degli Israeliti che si dice non saranno più in grado di muovere altre invasioni, solo per riapparire poco dopo (*1Sam* 13) nell'atto di sferrare l'ennesimo attacco; ci sono re i cui regni hanno datazioni indeterminate ma che a volte vanno a sovrapporsi, oltre a varie cronologie poco plausibili: «Nel capitolo 6 del primo libro dei Re si dice che Salomone edificò il tempio nell'anno 480 dall'Esodo dall'Egitto, ma dal medesimo racconto noi deduciamo un numero di anni assai maggiore»²¹. Anche il lettore occasionale della Bibbia non può fare a meno di essere colpito dal modo apparentemente casuale in cui è organizzata: «Onde si deve ammettere che queste storie furono raccolte da diversi scrittori e che non furono né ordinate né esaminate»²².

A rendere le cose ancora più difficili c'erano le diverse varianti di lettura e i numerosi errori di trascrizione che, afferma Spinoza, si erano insinuati nel testo a mano a mano che il manoscritto originale veniva copiato più e più volte e tramandato nei secoli. Come la maggior parte dei giovani della sua generazione nati nella comunità ebraico-portoghese di Amsterdam (ma non necessariamente i loro padri, nati nella Penisola iberica), Spinoza conosceva bene l'ebraico – alla fine degli anni Sessanta del XVII secolo aveva scritto una grammatica di questa lingua per i gentili suoi amici – ed era un attento lettore della Bibbia ebraica. Le sue conclusioni si basavano pertanto su un'accurata analisi testuale e su considerazioni di ordine linguistico, tra cui le «letture dubbie» dovute a parole mancanti o sbagliate, errori di copiatura nel caso di lettere dalla grafia simile (*resh* e *dalet*, per esempio, si potevano facilmente confondere) e mutamenti nella vocalizzazione.

Che la narrazione sia tronca, non può dubitarne alcuno, che abbia anche la più modesta conoscenza della lingua ebraica. Essa infatti così incomincia [*1Sam* 13.1]: «Saul era in età di ... anni, quando incominciò a regnare, e regnò per due anni su Israele». Chi non vede, dico, che è stato omesso il numero degli anni di età di Saul, quando salì al trono? E nemmeno si potrà dubitare, credo, che dal racconto stesso risulti un numero maggiore. Infatti,

al 27.7 dello stesso libro si racconta che Davide si trattenne per un anno e quattro mesi presso i Filistei, tra i quali si era rifugiato a causa di Saul: onde, stando a questo computo, tutto il resto avrebbe dovuto accadere nello spazio di otto mesi: ciò che ritengo nessuno creda²³.

Spinoza non era l'unico tra i suoi contemporanei a ricorrere a testimonianze testuali e a considerazioni di carattere storico, incluse le opere di scrittori dell'Antichità come Giuseppe Flavio, per elaborare sulle origini umane della Bibbia conclusioni radicali, che andavano ben oltre ciò che gli studiosi di epoche precedenti si erano permessi di sostenere. Ciò detto, tuttavia, non erano in molti a condividere le conclusioni di Spinoza, e anche quei pochi che, qualche anno prima, avevano dato alle stampe opinioni analoghe non avevano certo favorito la nascita di un ambiente più ricettivo nei confronti delle tesi del *Trattato*; anzi, è molto probabile che avessero messo ancora più in allarme le autorità riguardo a simili bestemmie contro la Scrittura. Per quanto è ben poco verosimile che nel Seicento, al di là delle specifiche circostanze, l'affermazione che il Pentateuco non era interamente opera di Mosè potesse essere accolta con assoluta imperturbabilità.

Hobbes aveva sostenuto in *Leviatano* che la Scrittura, così come ci è stata tramandata, non rappresentava in modo uniforme e letterale la parola di Dio e che, per certi rilevanti aspetti, costituiva un documento decisamente umano e storico. Hobbes ammetteva che «Dio è il primo autore originario» della Scrittura: attraverso la rivelazione soprannaturale Dio aveva trasmesso il Verbo ai profeti, ma da ciò conseguiva che costoro erano i soli individui ad avere l'assoluta certezza di quale fosse esattamente la parola di Dio. Solo il destinatario diretto di una rivelazione aveva la possibilità di sapere realmente sia ciò che era stato rivelato sia che era stato effettivamente Dio a rivelarlo. Poiché gli scritti canonici confluiti nella Scrittura si erano di molto allontanati dalle rivelazioni originali e da ciò che avevano scritto immediatamente i profeti che le avevano ricevute, la conoscenza diretta della rivelazione si era ormai perduta.

Partendo come Spinoza (e Ibn Ezra)²⁴ dall'ovvia questione della

paternità mosaica («Sarebbe una strana interpretazione dire che Mosè diceva del proprio sepolcro [sia pure profeticamente] che non fu trovato fino a quel giorno in cui egli tuttavia era vivente»), Hobbes conclude che non fu Mosè a scrivere tutto il Pentateuco, e nemmeno la maggior parte, mentre fu davvero lui a scrivere tutto ciò che nel libro si dice esplicitamente che abbia scritto, e in particolare la legge mosaica (Hobbes crede per esempio che i capitoli da 11 a 27 del Deuteronomio appartengano alla mano di Mosè). Né tantomeno fu Giosuè a scrivere il libro omonimo, che fu invece composto «molto dopo il tempo di Giosuè», così come i libri dei Giudici, Rut, Samuele e altri furono scritti molto più tardi rispetto agli eventi narrati. In realtà, conclude Hobbes, l'«Antico Testamento» è una raccolta di scritti appartenenti a «uomini diversi», benché «tutti investiti da un solo e medesimo spirito, in quanto cospiravano ad un solo e medesimo fine: rendere noti i diritti del regno di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo». Questi scritti ispirati erano stati raccolti molto tempo «dopo il ritorno dalla cattività», e l'opinione di Hobbes riguardo al loro autore-redattore coincide con quella di Spinoza: «La Scrittura ... è stata resa nota nella forma in cui l'abbiamo noi da Esdra»²⁵.

Quella che ci è giunta attraverso i secoli come Bibbia ebraica è pertanto, come Spinoza avrebbe sostenuto nel *Trattato teologico-politico*, un'opera di letteratura umana portatrice di un messaggio divino²⁶. Questo prodotto di natura, tuttavia, non può in alcun modo identificarsi in modo legittimo con la parola soprannaturale di Dio originariamente rivelata ai profeti. Troppo tempo era trascorso da quell'atto di comunicazione divina, e i documenti successivi all'esilio babilonese – vale a dire «i veri registri di ciò che venne fatto e detto dai profeti» – erano poi passati attraverso le mani di troppi copisti e sotto i più diversi regimi perché si potesse affermare con certezza che il risultato fosse la parola di Dio, in ogni suo particolare.

È qui che Hobbes fa della sua analisi della Bibbia – inclusi i Vangeli – un uso politico. Egli conclude infatti che, qualunque sia l'autorità del testo della Scrittura, essa deve derivare non dalla certezza della sua origine divina (che non ci può essere, in assenza di una rivelazione particolare che lo confermi), bensì soltanto dal sovrano (o, più precisamente, dalla sua Chiesa ufficiale) che governa il paese

e proclama che il testo della Scrittura è la parola di Dio.

È manifesto che nessuno può sapere che esse [le Sacre Scritture] sono la parola di Dio (sebbene tutti i veri cristiani lo credano) se non quelli a cui Dio lo ha rivelato in modo soprannaturale ... Perciò colui al quale Dio non ha rivelato in modo soprannaturale che erano sue, o che quelli che le hanno rese note erano mandati da lui, non è obbligato ad obbedire ad esse da nessuna autorità se non da quella i cui comandi hanno già forza di leggi per lui, vale a dire, da nessuna autorità che non sia quella dello Stato che risiede nel sovrano, il quale solo ha il potere legislativo²⁷.

Nella prima edizione inglese di *Leviatano*, apparsa nel 1651, Hobbes dedicava al problema della paternità dei testi biblici un numero relativamente esiguo di pagine, nelle quali, pur anticipando gli argomenti del *Trattato teologico-politico*, non eguagliava certo in ampiezza e particolari la trattazione di Spinoza. Quattro anni più tardi, un libro pubblicato in latino ad Amsterdam (ma scritto probabilmente negli anni Quaranta del XVII secolo) esaminava la questione in termini più ampi di quanto non avesse fatto Hobbes. L'opera fu condannata senza indugio come «blasfema» e «senza Dio», esattamente come sarebbe accaduto a *Leviatano* e al *Trattato* negli anni Settanta.

L'autore del libro *Prae-Adamitae (I preadamiti)* era uno di quei seguaci delle dottrine aristoteliche che agli inizi dell'Età moderna popolavano il paesaggio della cosiddetta Repubblica delle lettere. In veste di segretario del principe di Condé, Isaac La Peyrère aveva lungamente viaggiato, visitando città come Bordeaux, Parigi, Amsterdam, Londra e paesi come la Spagna e perfino la Scandinavia. Durante i suoi viaggi La Peyrère non aveva ampliato soltanto i suoi contatti d'affari ma anche le conoscenze nel mondo intellettuale, ed è possibile che avesse incontrato sia Spinoza sia Hobbes²⁸.

La tesi principale dell'opera di La Peyrère era che Adamo non fosse stato il primo uomo, ma che prima di lui fosse già esistita un'intera stirpe di esseri umani. Le prove addotte da La Peyrère a sostegno

della teoria includevano gli sviluppi della scienza contemporanea, come la scoperta di nuove terre abitate da popoli fino allora sconosciuti e «non discendenti da Adamo» e i recenti ritrovamenti di opere storiografiche che descrivevano civiltà ignorate nella Bibbia. La Peyrère sottolineava altresì alcune prove all'interno della Scrittura stessa. Da dove poteva provenire la moglie di Caino, si chiedeva La Peyrère, se non fossero esistiti altri esseri umani oltre alla progenie di Adamo? Il libro della Genesi, egli concludeva, non era la storia delle origini di tutto il genere umano ma solo del popolo ebraico, e la creazione di Adamo era semplicemente la creazione del primo uomo *ebreo*.

Al fine di suffragare la teoria, La Peyrère sosteneva che il testo della Bibbia ebraica giunto fino a noi non apparteneva alla mano di Mosè – che non avrebbe potuto scrivere della propria morte o di eventi accaduti dopo di essa – né a quella dei profeti, ma era piuttosto un documento opportunamente costruito che attingeva a un'intera varietà di scritti antichi: «Non devo importunare oltre il lettore per dimostrare una cosa in sé abbastanza evidente, ovvero che i primi cinque libri della Bibbia non sono stati scritti da Mosè, come invece si pensa»²⁹. In realtà, «queste cose sono state scritte diversamente, e poi recuperate da numerosi autori»³⁰. L'ultimo autore-redattore, a giudizio di La Peyrère, non aveva neppure eseguito un lavoro particolarmente accurato, e il prodotto finale era una raccolta incoerente e qualitativamente difforme tra le sue varie parti – al cui testo tradizionale manoscritto avevano lavorato numerosi «copisti negligenti» –, che dava adito a una pletora di letture e interpretazioni diverse. «Né alcuno deve meravigliarsi di tutto ciò allorché leggerà molte cose confuse e disordinate, oscure, imprecise, molte cose omesse e fuori luogo, non appena considererà che si tratta di un mucchio di copie confusamente accorpate»³¹. La Peyrère dubita che questo testo corrotto, che definisce con disprezzo «un mucchio di copie di altre copie», possa rappresentare una fonte precisa di quanto si trovava nella Bibbia originale, «reale», e tantomeno una registrazione affidabile di ciò che Dio aveva rivelato ai profeti.

Pur inserendo il suo racconto sulle origini della Bibbia nel contesto «scioccante» della teoria preadamitica, La Peyrère, come afferma Richard Popkin, «non era di certo un pazzoide». Il suo libro fu letto

da molti ed «era noto a buona parte dei principali studiosi della Bibbia di quell'epoca»³². Spinoza possedeva una copia di *Prae-Adamitae* e aveva nella sua biblioteca anche il *De Cive* di Hobbes, in cui le idee del filosofo inglese sulle origini della Scrittura e sulla sua paternità mosaica erano solo accennate (Hobbes osservava, per esempio, che la Bibbia non era «tutta parola di Dio» ma soltanto in «innumerevoli suoi luoghi»)»³³. Anche se non ci possono essere dubbi che durante la stesura del *Trattato* Spinoza leggesse *Leviatano* – vuoi nella traduzione olandese del 1667, opera dell'amico Abraham Van Berkel, vuoi in quella latina pubblicata ad Amsterdam nel 1668 –, è tuttavia impossibile dire fino a che punto Hobbes o La Peyrère lo abbiano influenzato³⁴. Spinoza conosceva bene l'opera di Ibn Ezra e quella di altri studiosi ebrei di età medievale che avevano commentato la Torah e le altre Scritture ebraiche, e per formarsi un'opinione sulla paternità della Bibbia probabilmente non aveva bisogno di alcun aiuto da parte di Hobbes o di La Peyrère (che non conoscevano l'ebraico)³⁵ né di qualsiasi altro filosofo contemporaneo³⁶.

Per Spinoza (come per Hobbes e La Peyrère), la Bibbia ebraica era dunque un guazzabuglio di testi appartenenti ad autori diversi e a epoche diverse e destinati a diversi tipi di pubblico. Elemento altrettanto importante – che sembra costituire un argomento originale di Spinoza –, nella scelta di alcune fonti e non di altre erano intervenuti fattori contingenti e perfino arbitrari. L'autore originale dei testi, all'epoca del Secondo Tempio, era riuscito solo in parte a sintetizzare le sue fonti per ricavarne un'opera omogenea. Questa raccolta già imperfetta, inoltre, aveva dovuto subire quei mutamenti che si insinuano del tutto naturalmente in un testo tramandato nel corso di secoli e secoli, e quindi copiato e ricopiato da una generazione all'altra. Si trattava di un'opera «imperfetta, mutila, corrotta e incoerente», un'opera spuria per nascita e alterata dalla tradizione e dalla conservazione del testo. La Bibbia ebraica era piena di passi chiaramente tronchi (*truncata*), come Spinoza non si stanca di ripetere, e rivelava le lacune meno evidenti dei suoi versetti a chi sapesse come cercarle: «Che la narrazione sia tronca, non può dubitarne alcuno, che abbia anche la più modesta conoscenza della lingua ebraica»³⁷.

Ciò che non è *truncatum*, tuttavia, è l'insegnamento finale trasmesso

dalla Scrittura, che si tratti della Bibbia ebraica o dei Vangeli cristiani. Tale precetto è in realtà piuttosto semplice: siate giusti, gentili e amorevoli verso gli altri esseri umani. Il punto fondamentale di tutti i comandamenti e la lezione di tutte le storie narrate – sopravvissuta integra e genuina nonostante tutte le divergenze, gli errori, le ambiguità e corruzioni del testo – è proprio questo basilare messaggio morale, presente, insiste Spinoza, tanto negli antichi profeti ebraici («Non vendicarti e non serbare rancore contro quelli del tuo popolo; anzi, ama il prossimo tuo come te stesso» [Lv 19.18]) quanto nei Vangeli («Perché chi ama il prossimo, ha adempito alla legge» [Rm 13.8]). «E dal canto mio posso affermare con certezza di non aver riscontrato nei precetti morali alcuna pecca né una varietà di lezioni, che potessero renderli oscuri o dubbi»³⁸. È nella dottrina morale il messaggio chiaro e universale della Bibbia, almeno per coloro che sanno leggerla correttamente. La domanda, a questo punto, diventa: qual è il modo corretto di leggerla?

Quando nel 1663 apparve il trattato di Spinoza sulla filosofia di Descartes, *Renati Des Cartes principia philosophiae, more geometrico demonstrata*, il libro era corredato da una prefazione scritta da uno dei suoi migliori amici, Lodewijk Meijer. Di qualche anno più anziano di Spinoza, Meijer era un luterano, anche se probabilmente non dei più devoti, che dedicava la maggior parte delle proprie energie alla questioni intellettuali e artistiche. Aveva conseguito una laurea in filosofia e medicina presso l'Università di Leida e all'inizio degli anni Sessanta del XVII secolo aveva pubblicato qualche poesia e un dramma teatrale. Dal 1665 al 1669 sarebbe poi stato il direttore dello Stadsschouwburg (il Teatro comunale di Amsterdam) e il fondatore della società drammatica e letteraria *Nil Volentibus Arduum* («Nulla è difficile per gli uomini di buona volontà»).

Nel 1663, tuttavia, Meijer non era altro che uno dei tanti medici di Amsterdam che coltivavano anche un profondo interesse per la filosofia. Egli scrisse la prefazione alla prima opera pubblicata da Spinoza per allertare il pubblico sull'esatta natura dello scopo del suo amico – presentare i fondamentali principî metafisici ed epistemologici del pensiero cartesiano – e avvisare il lettore di non

confondere il contenuto del lavoro con la specifica visione filosofica dell'autore:

Vorrei che fosse a tutti particolarmente chiaro che in queste pagine ... il nostro Autore presenta soltanto le opinioni di Descartes e le loro dimostrazioni, nella misura in cui queste si trovano nei suoi scritti, o come dovrebbero correttamente dedursi dai fondamenti da lui esposti ... Perciò nessuno pensi che egli insegna qui o le proprie dottrine o solo quelle dottrine cartesiane che egli approva³⁹.

Spinoza intendeva riservare una chiara esposizione dei propri principî all'*Etica* – a cui stava lavorando contemporaneamente al manifesto cartesiano ma che sarebbe stata pubblicata solo dopo la sua morte – e al *Trattato teologico-politico* (anche se Meijer non poteva ancora saperlo).

L'intento di Meijer non si limitava tuttavia a scortare le idee di Spinoza verso la pubblicazione. Egli aveva opinioni filosofiche proprie, che i suoi molti critici dell'epoca trovavano peraltro alquanto discutibili. Tre anni dopo aver scritto la prefazione al libro di Spinoza, Meijer pubblicò ad Amsterdam la sua *Philosophia S. Scripturae interpres*, di cui l'anno seguente sarebbe apparsa l'edizione olandese e nella quale l'autore esprimeva la radicale proposta che fosse la filosofia (o la ragione) la pietra di paragone per interpretare la Bibbia. La filosofia, secondo Meijer, non era l'ancella della religione, costretta a conformare le sue conclusioni al dogma teologico e alla lettera biblica; al contrario, era la Scrittura che doveva rispondere alla filosofia perché, in effetti, quelle stesse verità proclamate dalla Scrittura erano perfettamente accessibili alla ragione umana, senza la necessità di alcun particolare atto di rivelazione divina.

Nel suo libro, Meijer distingueva tra il «significato semplice» di una frase (vale a dire il suo significato letterale *strictu sensu*, qualora le parole venissero lette nella loro accezione comune), il «significato vero» di quella frase (ciò che l'autore della frase intendeva comunicare) e la verità (ovvero la piena corrispondenza tra il significato della frase e la realtà). Gli autori esprimevano spesso i

loro pensieri usando le parole in senso metaforico, e in quei casi il significato letterale – il «significato semplice» – era diverso dal «significato vero», dalle «idee e concetti presenti nella mente di colui che aveva scritto la frase». Il solo fatto che un autore dica (e intenda esattamente dire) che un certo argomento è inoppugnabile non comporta che esso sia veramente tale, cioè che «concordi con i fatti quali sono nella realtà indipendentemente dall'interpretazione offerta da chi parla»⁴⁰. Il significato letterale della frase «Dio è re dei popoli» può essere molto diverso da quello che l'autore intende trasmettere (Dio è onnipotente). Un'ulteriore questione è poi stabilire se la frase, così intesa, corrisponda alla verità.

Questa distinzione tripartita vale per tutti gli enunciati umani e per quasi tutte le opere di letteratura... con l'eccezione di una: la Bibbia. Nel caso della Bibbia, infatti, il vero significato di ogni frase è necessariamente identico alla verità, e questo perché l'autore della Scrittura è un Essere onnisciente, onnipotente, saggio ed essenzialmente veritiero: Dio, «che mai può trarre in inganno né essere ingannato». È inconcepibile pertanto che la proposizione che Dio intende trasmettere in una frase non sia anche la verità assoluta.

Le Sacre Scritture hanno per autore Dio stesso, che, ricorrendo agli scribi, li condusse per mano, per così dire, sulla strada della verità; e in questi scribi era sempre presente lo Spirito di Verità, su cui nemmeno un'ombra di falsità o di errore potrebbe cadere. È pertanto certo che tutto ciò che è scritto nella Scrittura non contiene nulla se non la più pura verità, completamente libera da ogni macchia di falsità ed errore. Così i veri significati degli enunciati divini sono sempre in accordo con la verità⁴¹.

Nel caso della Scrittura, dunque, ogni «significato vero» sarà anche una verità. Inoltre, poiché Dio è infinito per intelletto e potenza e incapace di inganno, non c'è ragione alcuna per cui ogni frase della Scrittura debba essere univoca e avere un unico significato vero. Tutte le verità espresse con tale perfezione in qualsiasi passo della Bibbia devono essere annoverate tra i suoi significati veri e

deliberati. Dio può stipare in una frase tutte le verità che desidera, e tutte rappresenteranno modi veri e legittimi di interpretare quella frase:

Dal momento che il lettore o l'ascoltatore non incontra nella Scrittura nessuna verità con cui lo Spirito di Dio non abbia previsto di farlo incontrare – anzi, così ha stabilito – e poiché il lettore o l'ascoltatore può incontrare tutte queste verità, ne consegue che tutte, presenti in quel passaggio della Scrittura, furono deliberatamente volute da lui e sono quindi anche significati veri⁴².

Da tale ragionamento sull'autore e sulla natura delle Sacre Scritture Meijer conclude che la filosofia è «la norma e la regola per interpretare e giudicare [la Scrittura]»⁴³. Per stabilire quale sia il significato vero di un passo della Scrittura è necessario determinare quale dei possibili candidati corrisponda alla verità dimostrabile, ed è precisamente questo il compito della filosofia. Per «filosofia» Meijer non intende il particolare sistema filosofico di questo o quel pensatore – che si tratti di Platone, Aristotele o Descartes – bensì la ragione stessa, la nostra facoltà razionale di scoprire, attraverso dimostrazioni rigorose, ciò che è vero e ciò che è falso. Dio ha creato *sia* le Scritture *sia* la ragione umana; pertanto, gli enunciati di entrambe devono essere veri e reciprocamente coerenti. Meijer, come molti filosofi prima di lui, ribadisce che «la verità non può essere contraria a se stessa».

Per Meijer, quindi, «la filosofia è la norma sicura e infallibile sia per interpretare le Sacre Scritture sia per esaminare le varie interpretazioni»⁴⁴. Qualsiasi lettura della Bibbia deve passare al vaglio della ragione obiettiva e indipendente. Se un'interpretazione, non importa quanto fondata, non è coerente con ciò che la ragione ci dice con certezza di credere – cioè con la verità filosofica –, allora tale interpretazione deve essere respinta. La ragione ci dice per esempio che Dio non può essere «turbato» da emozioni umane, poiché questo non sarebbe coerente con un Essere perfetto e infinito; pertanto, qualsiasi frase della Bibbia che descriva Dio come irato, triste o deluso non può essere intesa alla lettera; il «significato semplice» non può essere il «significato vero» del passo in

questione. In questo caso, sarà valida solo un'interpretazione in senso figurato o metaforico, che ci permetta di leggere la frase in un modo che attribuisca a Dio solo quelle proprietà che la ragione accetta come coerenti con la Sua natura. Allo stesso modo, la filosofia ha dimostrato che «nulla viene dal nulla», quindi il racconto biblico di Dio che crea il mondo *ex nihilo* non può essere preso per oro colato. La tesi di Meijer è dunque che «i testi più difficili della Scrittura si spiegano con l'aiuto della filosofia».

In realtà, Meijer si spinge anche oltre, asserendo che, a rigor di termini, la Scrittura non è necessaria per scoprire verità religiose. Infatti, poiché i significati veri dei sacri testi sono verità pure e semplici, un individuo razionale potrebbe, in linea di principio, scoprirle tutte da solo, senza mai leggere la Scrittura. È vero che la Bibbia insegna effettivamente la verità, ma ci sono anche altri mezzi per comprenderla. La funzione della Scrittura è

... solo di risvegliare i suoi lettori, costringerli a meditare sugli argomenti ivi indicati, a esaminarli in profondità e valutare se i fatti siano realmente così come vengono enunciati ... La sua funzione è quella di offrire l'occasione e il materiale per farci pensare, pensare a cose su cui altrimenti non avremmo forse mai meditato⁴⁵.

La Bibbia può essere un mezzo efficace per indurci a formulare pensieri veri su Dio, ma altrettanto può fare la filosofia con i mezzi a sua disposizione.

Non sorprende che Meijer sia stato ampiamente condannato per le «innovazioni» e le «eresie» presenti nel suo libro «ateo» e «scandaloso». Nel 1666, subito dopo la pubblicazione, la *classis* di Haarlem della Chiesa riformata denunciò l'opera in quanto traboccante di «ateismo e blasfemia», mentre tra le proposizioni esplicitamente condannate nel 1676 dal *curator* dell'Università di Leida c'era appunto «philosophiam esse S. Scripturae interpretem» (ovvero il titolo stesso dell'opera, da cui si evinceva che a interpretare correttamente la Sacra Scrittura doveva essere la filosofia)⁴⁶. Meijer era chiaramente consapevole delle reazioni che il suo libro avrebbe provocato, tanto che per precauzione lo aveva pubblicato anonimo. Un'edizione del 1674 fu stampata in un unico

volume insieme con il *Trattato* di Spinoza, e per lungo tempo alcuni pensarono che quest'ultimo fosse l'autore di entrambe le opere. In realtà, la vera identità dell'autore sarebbe rimasta un mistero fino a dopo la morte di Meijer, nel 1681.

Le gerarchie della Chiesa riformata, con la loro assoluta devozione alla Scrittura in quanto fondamento della loro stessa ragion d'essere (*sola Scriptura*), si scagliarono con ardore contro le tesi di Meijer, che denunciavano la loro posizione di potere come incongrua e facilmente confutabile. A quei rappresentanti del clero riformato l'idea che l'uomo dovesse *abbandonare* la Scrittura e rivolgersi a una qualche verità indipendente, e soprattutto alla filosofia o alla ragione laica, risultava intollerabile, così come l'idea che di un passo della Bibbia si potessero dare numerose letture, tutte legittime e giustificate, alcune letterali ma altre figurate o allegoriche. La posizione diffusa a quel tempo tra i teologi della Riforma era che la Scrittura aveva solo *un* significato: quello letterale (vale a dire il «significato semplice» di Meijer). Lutero stesso aveva insistito sul fatto che «solo il vero significato principale fornito dalle lettere può produrre buoni teologi». Per scoprire quale fosse quel significato «principale» poteva rendersi necessario una qualche indagine testuale, linguistica e storica; oppure, come sosteneva Calvino, la corretta interpretazione letterale della Scrittura poteva richiedere una particolare illuminazione da parte dello «Spirito Divino»: un'altra teoria che Meijer aveva messo in ridicolo. Lutero, se non altro, era molto chiaro sul fatto che «anche se le cose descritte nella Scrittura hanno ulteriori significati, essa non dovrebbe per questo soltanto avere un duplice significato. Al contrario, la Scrittura dovrebbe mantenere sempre quell'unico significato al quale le parole si riferiscono ... Si ha più certezza e sicurezza se ci si attiene alle parole e al significato semplice»⁴⁷.

La tesi proposta da Meijer non era inedita né innovativa. Galileo, per citare un nome, aveva insistito sui medesimi argomenti difendendo l'idea che la rivoluzione copernicana non era incompatibile con le Sacre Scritture⁴⁸. In realtà, si trattava di una tesi che lo stesso Spinoza aveva per un po' abbracciato: proprio nel libro di cui lo stesso Meijer aveva scritto la prefazione! Nei *Cogitata metaphysica*, apparso solo pochi anni prima del trattato di Meijer, e in qualche altro occasionale scorcio sul proprio punto di vista in

tema di metafisica e teologia, Spinoza osservava che «la Scrittura non insegna nulla che contraddica il lume naturale». E proprio a questo principio egli ricorreva poi per basare l'interpretazione della Bibbia.

È sufficiente che dimostriamo tutto questo [che di certo possiamo comprendere ben di più con la ragione naturale] per sapere che anche la Sacra Scrittura deve insegnare le medesime cose. Giacché la verità non contraddice la verità, né la Scrittura può insegnare una simile sciocchezza, come si suppone comunemente. Infatti, se dovessimo scoprire in essa qualcosa che risultasse contrario al lume naturale, potremmo confutarla con la stessa libertà che ci permettiamo quando confutiamo il Corano e il Talmud. Cerchiamo di non pensare per un momento di poter trovare nella Sacra Scrittura qualcosa che potrebbe essere in contrasto con il lume naturale⁴⁹.

Se qui Spinoza stava illustrando davvero il suo «pensiero», si è tentati di concludere che Meijer avesse imparato da lui le lezioni sull'interpretazione della Scrittura, prima che l'amico cambiasse completamente idea in proposito.

Il libro di Meijer lasciò di certo sbalorditi i contemporanei, anche se il massimo fautore di questo tipo di approccio razionalista all'interpretazione della Scrittura era stato Maimonide, che su questo punto aveva peraltro subito duri attacchi da parte sia dei rabbini sia dei critici dei non ebrei.

Nella *Guida dei perplessi*, Maimonide cerca di contrastare in ogni modo quella visione antropomorfa di Dio a cui la gente semplice – ma anche persone più istruite – tende. Un Essere infinito ed eterno non può avere nulla in comune con creature finite; non può esserci alcuna analogia tra gli esseri umani e Dio, né possiamo conoscere alcunché della natura divina partendo dalla considerazione di quella umana. Questo, certo, è immediatamente vero nel caso del corpo fisico, e molti capitoli della *Guida* sono dedicati a cancellare l'idea che Dio abbia caratteristiche fisiche (dita, piedi, viso, ecc.). Maimonide, tuttavia, ritiene anche che la vera comprensione di Dio,

o almeno quella che siamo in grado di raggiungere, non debba attribuire a Dio neppure le caratteristiche della psicologia umana, ovvero emozioni come ira, gelosia, invidia e altri stati mentali che ben conosciamo grazie all'introspezione.

La Bibbia fa però frequenti riferimenti a Dio in termini sia psicologici sia fisici. Al lettore si racconta dell'ira di Dio, del Suo rammarico e del perdono, così come si rappresenta Dio nell'atto di sedersi e alzarsi, lo si descrive mentre si muove, si parla perfino di sguardo e udito. Se interpretati letteralmente, questi passi biblici tendono a favorire se non addirittura a imporre una visione antropomorfa di Dio. È proprio questo tipo di «perplexità», generata da un'evidente incoerenza tra ragione e fede, che la *Guida* di Maimonide intende curare.

Il filosofo ritiene che un'interpretazione letterale dei testi dei profeti ebraici corrisponda a una lettura elementare o, per così dire, predefinita. In assenza di motivi convincenti per limitarsi ad essa, si dovrebbe optare per un'interpretazione del testo semplice e diretta. Tuttavia, se da tale interpretazione emerge un significato incompatibile con una verità filosofica dimostrabile, allora *si deve* adottare un'interpretazione in senso figurato o metaforico. È in questo modo che la ragione ci dice che Dio non può avere un corpo. Il principio «Dio è uno» è il più importante di tutto l'ebraismo; anzi, è una verità teologica fondamentale per ogni fede monoteistica. Si può dimostrare razionalmente e con assoluta certezza che un Essere che è essenzialmente uno, cioè un'unità semplice, non può essere corporeo: «Infatti, non c'è unità di Dio se non si rifiuta la corporeità, perché il corpo non è uno, ma è composto di materia e forma, che per definizione sono due, ed è anche diviso e ripartibile»⁵⁰. La lettura di un passo della Scrittura che comporti l'attribuzione a Dio di parti corporee si scontra pertanto con una verità filosofica dimostrata, e per tale motivo deve essere respinta. Qualsiasi menzione all'«occhio di Dio» deve essere letta come riferita alla sua vigilanza, alla sua provvidenza, o alla sua percezione intellettuale; discorsi profetici sul «cuore» di Dio devono invece intendersi come riferiti al suo pensiero o alla sua opinione (anche se ciò che costituisce il pensiero o l'opinione di Dio non può essere dedotto per analogia dalle opinioni e dai pensieri umani).

D'altra parte, però, dovrà accettarsi l'interpretazione letterale di un passo biblico che, per quanto strano possa sembrare, non contraddice alcuna verità dimostrata. Maimonide insiste pertanto sul fatto che benché alcuni filosofi (tra cui Aristotele) credano fermamente che il mondo è eterno e necessario, nessuno – incluso Aristotele, insiste ancora Maimonide – ha finora offerto una prova inconfutabile in tal senso. Non c'è quindi giustificazione alcuna per leggere il racconto biblico della Creazione in senso figurato.

Se si è dimostrato che la divinità non è corporea, si deve necessariamente interpretare allegoricamente tutto ciò il cui senso letterale è contraddetto dalla dimostrazione, sapendo che tale passo ha necessariamente un senso allegorico. Ora, l'eternità del mondo non è dimostrata: pertanto non bisogna respingere i testi e interpretarli allegoricamente per far prevalere un'opinione quando potrebbe in realtà prevalere il suo contrario, se si usassero altri modi per farlo prevalere⁵¹.

Maimonide abbraccia tale principio esegetico di tipo razionalista perché, come abbiamo visto, crede che la profezia, biblica ma non solo, sia essenzialmente una comunicazione in forma concreta e allegorica di verità scientifiche, metafisiche e morali. Il profeta è come il filosofo per il fatto che il contenuto di ciò che proclama gli proviene sotto forma di un'«abbondanza intellettuale» o di un'emanazione divina. In un certo senso, quindi, gli oracoli profetici sono della stessa natura, derivano dalla stessa fonte e hanno il medesimo valore cognitivo delle affermazioni filosofiche o razionali. Il profeta, come il filosofo, ha raggiunto la perfezione delle proprie facoltà speculative o raziocinanti (la differenza tra i due è che il profeta ha raggiunto anche la perfezione delle facoltà immaginative). Ne consegue che ciò che il profeta comunica è, in sostanza, una conoscenza razionale, e la ragione sarà quindi la vera chiave di lettura per interpretare gli scritti profetici⁵².

Negli scritti filosofici della maturità, Spinoza nomina di rado altri filosofi, sia quelli con cui concorda (come Descartes) sia quelli da cui prende le distanze (sempre Descartes, talvolta). Il personalismo non sarebbe infatti consono alla forma geometrica dell'*Etica*. Nel

Trattato troviamo menzionati occasionalmente Platone o Aristotele, insieme con l'ammirata disamina degli argomenti di Ibn Ezra riguardo alla paternità mosaica dei testi sacri. Tali eccezioni tendono tuttavia a confermare la regola di un certo riserbo di Spinoza nel riportare il pensiero di altri. Nell'ambito del *Trattato*, è solo nella discussione sull'interpretazione della Scrittura che egli si concede un'importante eccezione a questa linea di condotta generale.

Spinoza presenta la propria teoria dell'ermeneutica biblica contrapponendola in modo esplicito e fortemente critico a quella di Maimonide (e, implicitamente, anche a quella dell'amico Meijer). A differenza del piccolissimo punto di accordo con Maimonide nella sua discussione sulla profezia, dove Spinoza palesa chiare tendenze maimonidee, analizzando «le opinioni di coloro che dissentono da noi» in materia di esegesi biblica egli fa invece di tutto per dimostrare che «questo metodo [di Maimonide] è del tutto inutile [*inutilis*]»⁵³; un metodo che, tra le altre cose, stravolge il significato dei passi biblici al fine di adeguarli a dottrine filosofiche indipendenti: «Maimonide suppone, infine, che ci sia lecito spiegare e volgere secondo le nostre preconcepite opinioni le parole della Scrittura, di negarne il senso letterale, ancorché espresso in termini chiari ed espliciti, e mutarlo in un altro»⁵⁴. Questo risulta particolarmente inappropriato nel caso degli scritti profetici, i cui autori non avevano una formazione filosofica ed erano più interessati a esortare all'obbedienza morale che a comunicare verità intellettuali.

Inoltre, ribadisce Spinoza, il metodo iper-razionalista di Maimonide, che vorrebbe che si conoscesse a priori la veridicità di una proposizione al fine di determinare se essa sia espressa o meno in un passo biblico, rende il significato della Bibbia inaccessibile alla gente comune, priva di una formazione filosofica e di una solida conoscenza di dottrine altamente speculative: «Infatti, finché non risulta stabilita la verità della cosa, non sappiamo se essa sia conforme alla ragione o se ad essa ripugni, e per conseguenza neppure sappiamo se il senso letterale [di un passo biblico] sia vero o falso». L'interpretazione della Scrittura avrebbe dunque bisogno di «un altro lume, oltre al naturale», e solo i filosofi sarebbero qualificati a stabilire ciò che la Bibbia sta cercando di comunicarci.

Inoltre, se quell'opinione fosse vera, ne seguirebbe che il volgo, il quale di solito ignora le dimostrazioni o non ha modo di attendervi, nulla potrebbe ammettere della Scrittura se non in base all'autorità e alla testimonianza dei filosofanti, e dovrebbe perciò presumere che i filosofi non possano errare nell'interpretazione della Scrittura: ciò che vorrebbe dire una nuova autorità ecclesiastica e un nuovo tipo di sacerdoti o di pontefici, al quale il volgo riserverebbe più dileggio che venerazione⁵⁵.

Per queste ragioni, conclude Spinoza, «respingiamo come nociva, inutile e assurda questa opinione di Maimonide».

Per Spinoza, un metodo corretto di interpretare la Scrittura – accessibile a tutti coloro che sono dotati semplicemente del lume naturale della ragione – riveste la massima importanza, soprattutto a causa delle tendenze a manipolare i significati dei passi biblici a fini politici e sociali che egli rilevava ai suoi tempi. I teologi e i capi religiosi olandesi del Seicento, in particolare, avevano agio di trovare nella Scrittura esattamente quel che meglio si adattava ai loro scopi, giustificando le loro interpretazioni, quanto mai opportune ma altrettanto infondate, col fare appello all'«ispirazione dello Spirito Santo». Ispirazione che, per certi calvinisti, coincide con l'illuminazione soprannaturale che si suppone sia la vera guida per comprendere le parole dei profeti ma che, come la grazia divina, è concessa soltanto a pochi eletti⁵⁶.

Vediamo che quasi tutti vanno spacciando come parola di Dio i propri commenti e non badano che a costringere gli altri, col pretesto della religione, ad uniformarsi al loro punto di vista. Vediamo, cioè, che i teologi non pensarono per lo più che al modo di estorcere alle Sacre Lettere e di accreditare con l'autorità divina i propri artificiosi pareri ... Perciò essi sognano che nella Sacra Scrittura siano nascosti profundissimi misteri, e nel chiarire questi, ossia delle assurdità, esauriscono le loro forze, trascurando le altre cose utili e qualunque cosa essi

immaginano nel loro delirio lo attribuiscono allo Spirito Santo, e si sforzano di sostenerlo con estrema decisione e con impeto passionale⁵⁷.

Così intesa, l'interpretazione della Scrittura resta priva di agganci. I teologi, guidati unicamente dalle loro misteriose facoltà esegetiche, cercano di far passare come «insegnamenti divini le umane elucubrazioni». I risultati, pertanto, non trovano fondamento in nessun metodo oggettivo e restano quindi non verificabili. Le interpretazioni di questi teologi non riflettono altro che i loro pregiudizi e le superstizioni che sperano di inculcare negli altri. L'inevitabile conseguenza, come la storia ha dimostrato a più riprese, sono le faide religiose e la distruzione della pace sociale.

Il vero modo di interpretare la Scrittura e di scoprire che cosa esattamente insegna e che cosa invece non insegna – esigenza che Spinoza considera praticamente elementare – è quello di cercare i significati che intendevano i suoi autori. Lodewijk Meijer aveva assolutamente ragione a separare il significato di un passo dal problema della sua veridicità. Il suo errore, semmai, era stato quello di individuare entrambe le cose nel caso della Bibbia. Meijer e molti altri

... partono dal presupposto che essa sia veritiera e ispirata da Dio in tutte le sue parti: cosa che dovrebbe risultare soltanto dall'intelligenza e da un severo esame di essa; sicché non stabiliscono come regola preliminare della sua interpretazione ciò che essa stessa è in grado di insegnarci assai meglio, senza bisogno di umani artifici⁵⁸.

L'obiettivo dell'interprete della Scrittura, come quello di un sincero interprete di qualsiasi opera letteraria umana, è di scoprire il significato dell'opera, che poi – almeno per Spinoza – non è altro che il messaggio che l'autore intende trasmettere attraverso la sua scrittura: «Ciò di cui qui ci occupiamo, infatti, non è la verità dei discorsi, ma soltanto il loro senso»⁵⁹. Una cosa è chiedersi se è vero che Dio è soggetto a emozioni come rabbia e gelosia (un'indagine questa che è meglio lasciare ai filosofi); ben altra cosa è stabilire se Mosè credeva (e voleva che gli altri credessero) che Dio poteva essere arrabbiato o geloso, ed è appunto questo il compito

dell'interprete, il cui obiettivo è quello di sapere quale fosse, o potesse essere, l'intenzione dell'autore, concentrando la propria attenzione su «che cosa l'autore avesse o potesse avere in mente»⁶⁰.

Con audacia stupefacente, Spinoza mette a confronto la procedura corretta per interpretare la Scrittura (e, presumibilmente, qualsiasi opera letteraria) con il metodo delle scienze naturali: «Per dirla in breve, il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma concorda in tutto con questo»⁶¹. E come la conoscenza scientifica della natura deve essere ricercata «dalla natura stessa», senza presupporre alcun principio sostanziale, metafisico o teologico a priori, così «la conoscenza di tutto ciò, ossia di quasi tutto quanto è contenuto nella Scrittura, va ricavata esclusivamente dalla Scrittura stessa [*ab ipsa Scriptura sola*]]»⁶².

Ciò che Spinoza ha in mente, in particolare, sono gli elementi di un metodo scientifico empirico, come quelli descritti da Francesco Bacone in *Novum Organum* (1620)⁶³. Il primo passo dello scienziato è «uno studio dettagliato della natura» che implica la raccolta di tutti i fatti rilevanti attraverso un'osservazione diretta e, cosa più importante, verificata, ovvero mediante la compilazione di quelle che Bacone chiamava «storie naturali sperimentali» e che Spinoza definisce come «informazioni certe». Da questa raccolta di dati – ovvero i fenomeni che lo scienziato spera di capire – egli ricaverà alla fine (presumibilmente per induzione e verifica sperimentale delle ipotesi) «le definizioni delle cose della natura». Con «definizioni», Spinoza intende le essenze o le nature, ovvero le fondamentali proprietà costitutive dei diversi generi di cose. Un esempio molto preciso di tale definizione è la spiegazione della composizione omogenea delle particelle di nitro (nitrato di potassio, o salnitro) che Spinoza espone nelle lettere a Oldenburg, in cui contesta l'affermazione di Robert Boyle che il nitro sia composto da particelle eterogenee⁶⁴.

La scoperta delle essenze o nature si ricava da una prima formulazione (sulla base dei dati verificati dell'osservazione diretta) dei principî universali che governano i fenomeni naturali, quali le leggi del moto che riguardano tutti i corpi. Questi sono gli «insegnamenti» basilari che il filosofo naturale scopre dal suo studio

critico della natura. Da tali principî universali è possibile passare a leggi della natura meno globali, in grado di spiegare solo alcuni tipi di fenomeni.

Infatti, come nello studio delle cose naturali, ci sforziamo innanzi tutto di ricercare ciò che vi è di massimamente universale e comune all'intera natura, cioè il moto e la quiete, e le rispettive leggi e regole che la natura sempre osserva e mediante le quali costantemente agisce, per procedere poi gradatamente da questo alle altre cose meno universali⁶⁵.

I singoli fenomeni vengono poi classificati in base a tali principî, generandone chiare interpretazioni causali. Come la conoscenza adeguata che nell'*Etica* viene a essere la nostra massima realizzazione intellettuale, le essenze dei fenomeni naturali scoperte dallo scienziato forniscono all'uomo una profonda comprensione della costituzione delle cose e del perché esse sono come sono⁶⁶. All'interno della scienza naturale, tali essenze rappresentano l'equivalente di ciò che i significati sono per la scienza ermeneutica. Nella visione di Spinoza, in nessun punto di questo processo lo scienziato naturale procede *al di fuori* della natura stessa, per esempio verso principî teologici riguardanti Dio, come invece aveva fatto Descartes formulando le leggi più generali della natura nei suoi *Principia philosophiae*⁶⁷.

Allo stesso modo, chi interpreta la Scrittura non deve uscire dalla Scrittura stessa al fine di scoprirne i «principî», ovvero gli insegnamenti che i suoi autori intendevano trasmettere. Quali che fossero le lezioni religiose e le massime etiche che i profeti volevano insegnare ai lettori attraverso i loro scritti, esse vanno ricercate esclusivamente in quegli scritti, con l'aiuto del «lume naturale».

Così, se nell'interpretare la Scrittura e nel discutere delle cose in essa contenute non si ammetteranno altri principî e altri dati all'infuori di quelli ricavati dalla Scrittura stessa e dalla sua storia, si procederà senza alcun pericolo di errore e si potrà ragionare intorno alle cose che superano la nostra intelligenza con la stessa sicurezza con cui si discorre di quelle

che conosciamo con il lume naturale⁶⁸.

In effetti, i principî morali esposti nella Scrittura sono conoscibili indipendentemente da quest'ultima, con la sola ragione, in modo simile a quello spiegato da Spinoza nell'*Etica*; dopotutto, infatti, sono principî puramente razionali che si possono «dimostrare sulla base di nozioni comuni»⁶⁹. Il fatto tuttavia che la Scrittura insegni questo o quel principio non può essere scoperto se non esaminando la Scrittura stessa in modo critico.

Con quell'«esclusivamente dalla Scrittura stessa» (*ab ipsa Scriptura sola*) Spinoza intende certamente escludere sia il ricorso maimonideo-razionalista a un canone filosofico esterno sia il richiamo di Calvino a una speciale illuminazione divina (lo Spirito Santo). D'altra parte, egli vuole anche evitare quell'approccio individualista ed estremamente soggettivo alla lettura dei Sacri Testi caro ad alcune sette dissidenti della Chiesa riformata. Quaccheri e collegianti, per esempio, tra i quali Spinoza contava molti amici, lasciavano al singolo fedele il compito di interpretare la Scrittura secondo la propria coscienza o secondo il «lume interiore». Per Spinoza, esiste un metodo obiettivo per interpretare la Scrittura che, nonostante le molte difficoltà, dovrebbe guidare il praticante a una comprensione almeno approssimativa dei significati che gli autori intendevano trasmettere in molti passi biblici, inclusi alcuni tra i più importanti in assoluto.

A dire il vero, Spinoza dimostra una concezione alquanto ampia dell'*ab ipsa Scriptura sola*. Il corretto approccio alla Bibbia richiede infatti di esaminare non solo il testo e la lingua in cui è stato scritto ma anche fattori come le circostanze sociali e politiche nelle quali esso fu composto e le biografie dei suoi autori. L'esortazione a esaminare la Scrittura partendo «esclusivamente dalla Scrittura stessa» sembrerebbe dunque indicare uno studio che muove unicamente da considerazioni sulla scrittura biblica ma vi include *tutte* le considerazioni di maggiore rilevanza. Sarebbe come dire che per «Bibbia» si intende il *mondo* della Bibbia. In breve, quello che Spinoza esige è un approccio storico alla Scrittura, che coinvolga l'analisi dei diversi contesti in cui gli scritti sono stati originariamente creati.

Inoltre, benché l'ermeneutica biblica di Spinoza non sia il

razionalismo di Maimonide (o di Meijer), la ragione vi riveste comunque un ruolo importante. L'interpretazione della Scrittura richiede effettivamente l'uso delle facoltà razionali alla persona che intenda studiare con metodo il materiale testuale e storico. Ancora una volta, così come la scienza della natura non richiede alcuna conoscenza soprannaturale,

Non dubito che ognuno abbia già capito come questo metodo non esige alcun lume all'infuori di quello naturale. La natura e la virtù di questo lume, infatti, consiste essenzialmente nel concludere e dedurre le cose oscure dalle note o date per note, per mezzo di legittime illazioni⁷⁰.

In *Philosophia S. Scripturae interpres* Meijer distingue due modi in cui la ragione potrebbe svolgere un ruolo nell'interpretazione della Bibbia. Secondo un certo tipo di approccio, adottato dallo stesso Meijer (e da Maimonide), la ragione è «la norma e la regola per interpretare e giudicare»; ogni interpretazione proposta che risulti incompatibile con «la conoscenza vera e indubbiamente certa che la ragione ... ricava e organizza sotto la più chiara luce della verità» – vale a dire dell'autentica filosofia – deve essere respinta⁷¹. In tale prospettiva, è la ragione a fornire il *contenuto* in base al quale sono da valutare le interpretazioni proposte.

D'altra parte, come osserva Meijer, la ragione può essere solo «il mezzo e lo strumento per individuare e delucidare il significato delle Sacre Scritture», e non «la norma secondo cui si deve impostare e approvare ogni interpretazione»⁷². Spinoza appare molto sensibile a tale distinzione tra la ragione come struttura di una dottrina e la ragione come strumento di scoperta. Egli sa che questa distinzione, per quanto impalpabile possa essere, è essenziale per cogliere appieno la differenza tra il suo razionalismo nei confronti della Scrittura e quel tipo di razionalismo che caratterizza l'opera di Maimonide e di Meijer. È soprattutto tale distinzione che gli permette di sostenere che chiunque sia dotato di ragione – ovvero tutti – possiede tutto ciò che è necessario (almeno in linea di principio) per capire i messaggi più importanti della Scrittura.

Se, infatti, risiede in ciascuno la massima autorità di interpretare la Scrittura, la norma di

interpretazione non può essere che quella del lume naturale che è comune a tutti, e non un lume soprannaturale né un'autorità esterna; né il metodo può essere così complicato da esigere la direttiva di acutissimi filosofi, ma adeguato all'indole naturale e alla capacità comune degli uomini⁷³.

Come la scienza della natura, anche la «scienza» dell'interpretazione biblica inizia con la raccolta dei dati fondamentali. Nel caso della Scrittura, i dati principali e più rilevanti sono gli enunciati stessi: quello che uno scrittore biblico afferma su Dio (e tali affermazioni si possono trovare nei libri che portano tradizionalmente il suo nome); quello che un altro scrittore sostiene riguardo alla provvidenza divina; infine, e più importante di tutti, quello che scrittori diversi hanno da dire su questioni etiche, su ciò che è giusto e buono. Una volta raccolto tutto questo materiale, esso deve essere adeguatamente organizzato e diviso per autore e argomento: «[Si devono] raccogliere gli enunciati di ciascun libro e ridurli ai punti principali, in modo che così si possano avere sott'occhio tutti quelli che trattano del medesimo argomento»⁷⁴. Allo stesso tempo, l'interprete, che deve avere una buona conoscenza dell'ebraico antico – dal momento che «tutti gli scrittori dell'Antico e del Nuovo Testamento erano ebrei» –, dovrebbe prendere nota degli enunciati ambigui od oscuri (definiti come «quelli il cui significato è facilmente o difficilmente deducibile dal contesto del discorso, e non quelli la cui verità è facilmente o difficilmente percepibile dalla ragione») presenti nei passi che ha raccolto, come pure delle eventuali incongruenze o contraddizioni che si trovano nel materiale appartenente sia a uno stesso autore sia a scrittori diversi.

In aggiunta a questi dati testuali, l'interprete deve raccogliere tutte le possibili notizie sugli scrittori della Bibbia, indagando lo sfondo biografico, storico, politico e psicologico dell'autore di ogni libro.

Infine, tale storia deve raccogliere le notizie relative a tutti i libri profetici di cui abbiamo memoria, e cioè la vita, i costumi e la cultura dell'autore di ciascun libro, chi egli sia stato, in che occasione, in che tempo, per chi e infine in che lingua abbia scritto ... Per poter sapere, infatti,

quali massime siano proferite in termini di legge e quali invece in forma di dottrina morale, è utile conoscere la vita, i costumi e la cultura dell'autore. Si aggiunga che, tanto più facilmente si possono spiegare le parole di qualcuno, quanto meglio se ne conosce il genio e la mentalità⁷⁵.

Spinoza, in breve, sta dicendo che in molti casi non si può sapere ciò che una persona sta cercando di comunicare a meno che non si sappia com'è quella persona, quali sono i suoi interessi, perché sta scrivendo e a chi si sta rivolgendo: «È chiaro dunque che la conoscenza degli autori ... è assolutamente necessaria, se vogliamo interpretare i loro scritti»⁷⁶. Questo vale tanto per i profeti biblici quanto per l'autore di *Oliver Twist*, tanto per dire, poiché tutti sono impegnati nella creazione di una finzione letteraria con un messaggio morale e sociale, benché di genere differente e destinata a differenti tipi di pubblico. In realtà, si tratta di una regola di particolare importanza per comprendere gli enunciati di profeti vissuti molti secoli fa, in circostanze storiche e culturali ben lontane da quelle dei cittadini olandesi del Seicento.

L'ultimo insieme di dati fondamentali riguarda la storia della trasmissione dei testi biblici, essenziale per determinarne l'autenticità e scoprire, quando possibile, eventuali corruzioni o «mutilazioni» che essi possono aver subito nel corso dei secoli. L'interprete avrà bisogno di sapere «se [il libro] abbia potuto subire sfregi ad opera di mani adulterine; se vi ricorressero errori e se questi siano stati corretti da uomini sufficientemente capaci e degni di fede»⁷⁷.

Ottenute tutte queste informazioni, l'interprete, come lo scienziato, può ora procedere alla scoperta dei principî generali che governano i fenomeni; o meglio, in questo caso, è pronto, sulla base dei dati letterari, a discernere le dottrine enunciate in tutti gli scritti profetici dai rispettivi autori. Se lo scienziato della natura è alla ricerca delle leggi naturali, lo studioso della Bibbia intende ricavare «ciò che è universalissimo, e che dell'intera Scrittura costituisce la base e il fondamento, e che infine tutti i profeti raccomandano come dottrina eterna e utilissima a tutti i mortali»⁷⁸.

Spinoza ritiene che tali principî universali siano espressi ovunque

nella Scrittura, indipendentemente dall'autore di un dato libro: Dio esiste; Dio è uno; Dio deve essere adorato; Dio si prende cura di ciascuno e ama sopra tutti coloro che lo adorano e amano il loro prossimo come se stessi. Questo è il semplice messaggio di tutta la Scrittura. In effetti, Spinoza ritiene – in modo quasi incredibile – che queste proposizioni rappresentino con tale chiarezza il significato di molti passi della Bibbia che per trovarle occorra ben poco lavoro interpretativo: «Questi e altri simili insegnamenti ... la Scrittura ovunque impartisce in un modo così chiaro ed esplicito che nessuno ha mai potuto avere dubbi circa il loro significato»⁷⁹.

Non tutto ciò che troviamo nella Scrittura è tuttavia così esplicito e univoco. Spinoza respinge la tesi sostenuta da molti suoi contemporanei di fede protestante, che reputavano l'intero significato della Scrittura ovvio a tal punto da non richiedere praticamente alcuna interpretazione. (Il teologo riformato franco-olandese Samuel Desmarets [o Maresius] riteneva per esempio che i passi della Bibbia fossero così cristallini che una semplice interpretazione letterale, secondo l'accezione comune delle parole e «il loro senso parlato e ordinario», avrebbe offerto il loro unico e vero significato⁸⁰.) Una buona dose di serio lavoro ermeneutico sui dati si rende necessaria per determinare con esattezza, per quanto è possibile, ciò che ogni autore pensa su questioni metafisiche e teologiche, per esempio che cos'è Dio, in che modo esercita la sua divina provvidenza e qual è la natura dei miracoli. Questi sono i principî meno generali che corrispondono alle leggi più particolari formulate dallo scienziato della natura. Essi differiscono dalle leggi universali in quanto su tali questioni non si riscontra alcun accordo tra gli autori biblici. Inoltre, quando si tratta di principî che sono «di rilevanza meno universale, ma influenzano la nostra ordinaria vita quotidiana» – vale a dire, più precisamente, le particolarità della condotta morale e i diversi tipi di azioni raccomandati da ciascun profeta come costitutivi della giustizia e della carità –, emergono molte contraddizioni e ambiguità. Benché si pensi che tali principî fluiscano «dalla dottrina universale come rivoli dalla loro sorgente», la loro origine potrebbe non essere così facile da individuare. Tra le altre cose, l'interprete deve considerare in quale occasione fu scritto il passo in questione e a chi era diretto il suo contenuto.

Spinoza fornisce l'esempio di Mosè, il quale nella Torah afferma che Dio è fuoco e che Dio è geloso. Per capire in che modo interpretare tali enunciati, e in particolare stabilire se vadano intesi letteralmente o metaforicamente, non occorre decidere se un'interpretazione letterale si riveli coerente o meno con verità filosofiche concernenti Dio. Bisogna piuttosto analizzare i passi più rilevanti alla luce dei principi fondamentali della Scrittura già desunti dai dati ricavati, rapportandoli con le altre affermazioni di Mosè e con le circostanze in cui le ha pronunciate. Poiché in altri luoghi della Bibbia Mosè sostiene in modo chiaro e coerente che Dio non ha alcuna somiglianza con le cose visibili, la frase in cui dice che Dio è fuoco deve essere letta come metafora: «Per sapere se Mosè credesse che Dio fosse fuoco o altro, non possiamo dedurlo in alcun modo dal fatto che tale opinione sia conforme o ripugnante alla ragione, ma soltanto dalle altre opinioni dello stesso Mosè»⁸¹. La parola ebraica «fuoco» può indicare altresì l'ira, e poiché un capo come Mosè avrebbe certo ritenuto che un linguaggio molto vivido sarebbe stato più efficace per esortare il popolo d'Israele a obbedire a Dio, si può concludere che il profeta non intendeva affermare che Dio fosse, in senso letterale, un fuoco divampante. Come Spinoza aveva detto qualche anno prima a Van Blijenbergh in una lettera dei primi mesi del 1665, gli autori della Scrittura tagliavano su misura il loro linguaggio affinché fosse meglio compresa dalle masse: «La Scrittura, poiché si adatta specialmente al popolo, parla sempre con linguaggio umano, perché il popolo è inetto all'intelligenza delle cose sublimi»⁸².

D'altra parte, il fatto che Mosè non affermi in nessun passo della Bibbia che Dio non ha emozioni suggerirebbe che la frase in cui egli afferma che Dio è geloso possa essere interpretata letteralmente. Benché tale lettura sia contraria alla ragione – così almeno sostiene Spinoza nell'*Etica* –, essa non è in contrasto né con gli enunciati universali della Scrittura («Dio è uno», ecc.) né con altri principi più particolari espressi dallo stesso Mosè⁸³.

Allo stesso modo, nel Vangelo di Matteo si afferma che Gesù abbia detto: «Ma a colui che ti percuote sulla guancia destra, porgi anche l'altra». Se questo è da intendersi come una direttiva di carattere letterale per giudici e legislatori, una simile tolleranza verso l'ingiustizia e una tale sottomissione a un reato sarebbero, secondo

Spinoza, in contrasto con la legge mosaica, che stabilisce per ogni delitto un castigo giusto e corrispondente all'offesa («occhio per occhio»).

Perciò è da vedere chi abbia detto questo, a chi e in quale tempo. E cioè lo disse Cristo, non come un legislatore che istituiva le leggi, ma come un dottore che impartiva insegnamenti, poiché egli ... voleva correggere non tanto le azioni esteriori quanto l'intenzione. Egli parlava, poi, a uomini oppressi, che vivevano in uno Stato corrotto, dove la giustizia era affatto trascurata e la cui rovina vedeva ormai prossima⁸⁴.

Il risultato del metodo interpretativo di Spinoza non è una lettura soggettiva e nemmeno relativistica della Scrittura; esiste un significato oggettivo che va ricavato dal testo utilizzando gli strumenti adeguati. Ciò che Spinoza propone è piuttosto una lettura contestuale, che analizza la Scrittura per quello che è: un documento molto umano composto in un'epoca particolare per scopi altrettanto umani.

Come ammette lo stesso Spinoza, s'incontrano molti ostacoli nel decifrare il vero significato della Bibbia. Se da un lato è relativamente facile afferrare il messaggio morale di carattere generale – «noi possiamo raggiungere con certezza il pensiero della Scrittura intorno alle cose salutari, e necessarie alla beatitudine» –, dall'altro risulta molto più difficile cogliere pienamente i principî e i precetti meno universali e chiarire molte delle convinzioni dei profeti. In molti casi, possiamo infatti avanzare soltanto delle congetture su ciò che un autore profetico intendeva dirci.

La causa è da ritracciarsi in diversi fattori. In primo luogo, c'è la nostra scarsa comprensione delle lingue bibliche, cioè, come afferma Spinoza, il fatto che «non possiamo avere la storia completa della lingua ebraica». Sono così tante le informazioni linguistiche andate perdute nel corso dei millenni, tra cui alcune regole grammaticali ed elementi lessicali di uso comune, che ora possediamo soltanto, nella migliore delle ipotesi, una conoscenza frammentaria dell'ebraico: «Gli antichi cultori della lingua ebraica non hanno trasmesso alla posterità nessuno dei fondamenti né la

dottrina di essa; noi, almeno, non ne abbiamo ricevuto alcuno: non un dizionario, non una grammatica, non una retorica». Con la scomparsa dell'ebraico antico e dell'aramaico come lingue parlate, molte informazioni normalmente in possesso di chi parla quotidianamente una lingua sono sparite: «Quasi tutti i nomi di frutti, di uccelli, di pesci e molti altri perirono per le calamità dei tempi»⁸⁵. Anche quando si conosce il significato di parole particolari, manca comunque quella conoscenza di forme idiomatiche e colloquiali che ci permetterebbe di dare un senso a passaggi oscuri.

Nella Bibbia inoltre, come ribadisce Spinoza, ci sono ambiguità dovute a determinate peculiarità dell'ebraico antico, tra cui i valori polisemici di parole, particelle e avverbi (*vav*, per esempio, serve indifferentemente a congiungere o disgiungere); lettere graficamente simili (come le consonanti *resh* e *dalet*) e la mancanza di una precisa scansione temporale nel sistema verbale. Più significativa è poi l'assenza di vocali e punteggiatura nel testo originale ebraico (i segni della vocalizzazione furono aggiunti nel Medioevo dai Masoreti: «soltanto i posteri li aggiunsero, secondo l'interpretazione che ad essi sembrò opportuno di dare alla Bibbia»).

C'è infine la difficoltà di ricostruire con precisione le vicende dei Libri Sacri. Della maggior parte degli autori biblici non abbiamo per lo più alcuna notizia, o solo informazioni parziali e dubbie. Quali fossero il loro status sociale, la fede politica e il pubblico a cui si rivolgevano dobbiamo dedurlo in base a testimonianze estremamente lacunose. La loro psicologia ci è ignota, e sui motivi che li spinsero a scrivere possiamo solo avanzare congetture.

Tutte queste difficoltà, conclude Spinoza, sono «così grandi da non esitare ad affermare che di molti luoghi della Scrittura noi ignoriamo il vero senso o lo indoviniamo senza certezza»⁸⁶.

Il processo di «naturalizzazione» della Scrittura proposto da Spinoza e il suo approccio storico all'esegesi biblica, seppure in certa misura riduttivo, non sono tesi a sottrarre alla Bibbia ogni forma di autorevolezza. Al contrario, Spinoza ritiene che a tradire lo spirito della Scrittura siano coloro che si concentrano troppo sulle singole parole e non sul suo messaggio. Sbandierando il mito dell'origine

soprannaturale della Bibbia, le religioni settarie hanno favorito il culto delle lettere sulla pagina anziché delle dottrine etiche che gli autori biblici speravano di diffondere. E questo, sostiene Spinoza, è idolatria: «Ma io temo ... che si giunga al punto di adorare le figure e le immagini, e cioè la carta e l'inchiostro, come parola di Dio»⁸⁷.

In realtà, la vera autorità della Scrittura – ovvero la sua *divinità* – risiede unicamente nel suo contenuto morale.

Se noi vogliamo senza pregiudizi la divinità della Scrittura, da essa sola deve risultare che essa contiene veri insegnamenti morali: perché solo in questo modo è dimostrabile la sua divinità⁸⁸.

Ciò che rende qualcosa divino non è il fatto che la sua origine derivi da un presunto atto di Dio (argomento spinoziano per eccellenza, poiché l'identificazione di Dio e Natura comporta che tutto sia causato da Dio). Piuttosto, qualcosa è divino se, e solo se, spinge gli esseri umani ad agire secondo giustizia e carità, se li porta ad amare Dio e gli altri uomini: «Una cosa è sacra soltanto fino a quando gli uomini se ne valgono a fini religiosi»⁸⁹, ovvero fino a quando essa viene associata a un comportamento pio e devoto. Pertanto, «possiamo dire che la Scrittura è la parola di Dio solo perché essa insegna l'autentica virtù». Spinoza crede che sotto questo aspetto la Bibbia abbia davvero qualcosa di speciale. Grazie alla superiorità etica e alla suprema forza d'immaginazione dei suoi autori profetici, il Sacro Testo, se letto correttamente, è davvero un ottimo maestro di virtù e devozione.

Spinoza, dunque, relativizza consapevolmente ciò che è da ritenersi sacro nella Bibbia. Nulla è sacro o divino di per sé, «in senso assoluto»: «nulla, al di fuori della mente, è in assoluto sacro o profano o impuro, ma soltanto in rapporto ad essa»⁹⁰. Un libro, considerato di per se stesso, non è che un libro. Se la Scrittura venisse a perdere la sua efficacia morale e il suo potere di avvicinare le persone alla devozione a Dio e all'amore del prossimo, allora sarebbe, come qualsiasi libro, «nient'altro che un mucchio di carta e inchiostro [e verrebbe] assolutamente profanata e ... sottoposta alla corruzione»⁹¹. (Viceversa, come la mera conoscenza della Scrittura, senza alcuna comprensione del suo vero messaggio morale, non è *sufficiente* ad avvicinare le persone alla beatitudine,

così la lettura della Bibbia non è *necessaria* alla devozione e alle virtù religiose, che possono essere raggiunte anche da chi non abbia mai sentito parlare dei Sacri Scritti: «Chi ignora del tutto tali storie [bibliche] e tuttavia professa opinioni salutari e segue un retto tenore di vita, questi è senz'altro beato»⁹².)

Per questo motivo, Spinoza – con un'altra dichiarazione temeraria che dovette attizzare quanto mai la rabbia dei suoi critici – ribadisce che ogni libro può essere detto divino, purché il suo messaggio sia quello giusto ed efficacemente trasmesso: «Sono ugualmente sacri tutti quei libri che insegnano e raccontano cose eccellenti, in qualunque lingua e presso qualunque nazione siano stati scritti»⁹³. Di qui, dunque, «si comprende facilmente in qual senso si debba intendere che Dio è autore della Bibbia, e cioè per via della vera religione che in essa è insegnata, e non già perché fosse volere di Dio di trasmettere agli uomini un certo numero di libri»⁹⁴. La parola di Dio, tuttavia, può ritrovarsi, almeno in linea di principio, in molti libri. Non c'è ragione per cui una particolare opera di letteratura umana, scritta dagli Ebrei diversi millenni fa, dovrebbe avere il monopolio dell'insegnamento della vera religione.

1 Per un'analisi esaustiva di tale tradizione rimando a Magne Sæbø (a cura di), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. I, *From the Beginnings to the Middle Ages*; e vol. II, *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000 e 2008.

2 Si veda in modo particolare Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?*, Simon & Schuster, New York 1987.

3 *Leviathan*, III.XXXIII: [Micheli, p. 412].

4 Talmud babilonese, Bava Batra 14b.

5 Abraham Ibn Ezra, *Perushei ha-Torah*, 2 voll., Mossad Harav Kook, Yerushalaim 1976, vol. II, p. 213; Id., *Commentary on the Pentateuch*, 5 voll., Menorah, New York 2001, vol. V, p. 3.

6 *TTP*, VIII: G, III, p. 118; S, p. 106; [Giancotti-Boscherini, p. 230]. Per un'analisi dell'interpretazione spinoziana dei passi di Ibn Ezra sulla paternità letteraria di Mosè, si veda Warren Zev Harvey,

Spinoza on Ibn Ezra's «Secret of the Twelve», in Yitzhak Melamed e Michael Rosenthal (a cura di), *Spinoza's "Theological-Political Treatise": A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 41-55.

7 Si veda N. Malcolm, *Aspects of Hobbes* cit., pp. 402-10.

8 *Ibid.*, p. 408.

9 Spinoza usa il termine «Farisei» anche per riferirsi agli ebrei dei suoi tempi.

10 *TTP*, VIII: G, III, p. 118; S, p. 105; [Giancotti-Boscherini, p. 230].

11 Si veda Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Puf, Paris 1965, pp. 8-9.

12 *TTP*, VII: G, III, p. 97; S, p. 86; [Giancotti-Boscherini, p. 185].

13 *Ibid.*: G, III, p. 98; S, p. 87; [Giancotti-Boscherini, p. 186].

14 *Ibid.*, VIII: G, III, p. 122; S, p. 109; [Giancotti-Boscherini, p. 234].

15 *Ibid.*: G, III, p. 123; S, p. 110; [Giancotti-Boscherini, p. 235].

16 *Ibid.*: G, III, p. 125; S, p. 112; [Giancotti-Boscherini, p. 238].

17 *Ibid.*: G, III, pp. 125-26; S, pp. 112-13; [Giancotti-Boscherini, pp. 238-39].

18 *Ibid.*: G, III, p. 127; S, p. 113; [Giancotti-Boscherini, p. 239].

19 *Ibid.*, IX: G, III, p. 131; S, p. 118; [Giancotti-Boscherini, p. 261].

20 *Ibid.*, X: G, III, p. 150; S, p. 136; [Giancotti-Boscherini, p. 296].

21 *Ibid.*, IX: G, III, p. 132; S, p. 118; [Giancotti-Boscherini, p. 262].

22 *Ibid.*: G, III, p. 134; S, pp. 120-21; [Giancotti-Boscherini, p. 266].

23 *Ibid.*: G, III, p. 133; S, p. 120; [Giancotti-Boscherini, p. 265]. La lacuna sull'età di Saul all'epoca in cui salì al trono è nel testo di Spinoza.

24 A differenza di Spinoza, Hobbes non poteva conoscere di prima mano gli «argomenti» di Ibn Ezra perché non sapeva l'ebraico; è possibile tuttavia che ne avesse sentito parlare da altri.

25 *Leviathan*, III.XXXIII: [Micheli, pp. 403-9].

26 Spinoza, ovviamente, respinge l'idea che quest'opera abbia come fondamento originario un atto di rivelazione soprannaturale; è alquanto probabile che anche Hobbes fosse della stessa opinione.

27 *Ibid.*: [Micheli, pp. 412-13].

28 La Peyrère forse incontrò Hobbes a Parigi, poiché erano entrambi membri del circolo intellettuale di Marin Mersenne e, come rileva Richard Popkin (*Isaac La Peyrère 1596-1676: His Life, Work and Influence*, Brill, Leiden 1987, pp. 84-86), forse conobbe Spinoza ad Amsterdam grazie a Rabbi Menasseh ben Israel.

29 Isaac La Peyrère, *Men before Adam*, London 1656, p. 208 [Id., *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi*, Amsterdam 1655, p. 185: «Nescio vero, quo auctore fatis idoneo, compertum fit; Pentateuchum, Mosis ipsius fuisse autographum. Vulgo dicitur, sed non omnibus probatur». È da questa edizione latina che riprendo e traduco qui e di seguito. *N. d. T.*].

30 *Ibid.*, p. 210 [«Hae causae me movent, quare libros quinque illos, non Mosis archetypos, sed excerptos et exscriptos ab alio credam»].

31 *Ibid.*, p. 208 [«Tam multa in illis legi obscura, confusa, in ordinata, trunca et mutila, saepius repetita, omissa plurima, extra locum et seriem posita: quoties reputabit congestam illos esse apographorum farraginem»].

32 R. Popkin, *Isaac La Peyrère* cit., p. 391.

33 Thomas Hobbes, *De Cive* [1642], XVII.16: [Magri, p. 265].

34 N. Malcolm, *Aspects of Hobbes* cit., pp. 392 e 397, pur sostenendo che «le conclusioni da trarsi riguardo al rapporto tra gli argomenti di Hobbes, La Peyrère e Spinoza risultano, a un primo sguardo, frustrantemente inconcludenti», propende a ritenere che Spinoza si fosse formato le proprie opinioni indipendentemente dagli altri

autori. S. Smith, *Spinoza, Liberalism* cit., p. 57, afferma: «fino a che punto La Peyrère abbia influenzato Spinoza resta largamente congetturale»; mentre R. Popkin, *Isaac La Peyrère* cit., ritiene che l'opera di La Peyrère abbia in effetti influito su Spinoza; idea respinta invece da E. Curley, *Notes on a Neglected Masterpiece* cit., pp. 64-99.

35 L'esegeta seicentesco Richard Simon (*Lettres choisies*. 4 voll., R. Leers, Amsterdam 1730, vol. II, p. 30) dice di La Peyrère: «il ne savoit ni Grec ni Hebreu».

36 Richard Popkin, *Spinoza and Samuel Fisher*, in «Philosophia», XV (1985), pp. 219-36; e Id., *Spinoza and Bible Scholarship*, in Don Garrett (a cura di), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 383-407, ritiene che il quacchero Samuel Fisher, che si trovava ad Amsterdam negli anni Cinquanta del XVII secolo, dovrebbe essere incluso tra i più eminenti predecessori di Spinoza, sul quale esercitò probabilmente una certa influenza.

37 *TTP*, IX: G, III, p. 133; S, p. 120; [Giancotti-Boscherini, p. 265]. Spinoza si riferisce in questo punto a *ISam* 13.1, ma ritengo che il giudizio vada esteso in modo generalizzato alla Scrittura ebraica nel suo complesso. Nei capitoli centrali del *Trattato* la visione critica di Spinoza è sostanzialmente concentrata sui libri della Bibbia ebraica. Il filosofo non sottopone infatti i Vangeli cristiani a un'analisi storica altrettanto rigorosa e ampia; anzi, contrariamente al suo atteggiamento estremamente negativo nei confronti di buona parte della Bibbia ebraica e dei profeti del Vecchio Testamento, ha molte cose positive da dire sul Nuovo Testamento e i suoi autori. Ritorno sull'argomento nel capitolo seguente.

38 *Ibid.*: G, III, p. 135; S, p. 122; [Giancotti-Boscherini, p. 268].

39 G, I, p. 131; C, I, p. 229.

40 *PSSI*, III.6; MS, pp. 44-45.

41 *Ibid.*, IV.5; MS, p. 93.

42 *Ibid.*, IV.7; MS, p. 97.

43 *Ibid.*, V.1; MS, p. 105.

44 *Ibid.*, VI.1; MS, p. 113.

45 *Ibid.*, *epilogus*; MS, pp. 238-39.

46 MS, p. 262. Sulla polemica sorta attorno a *Philosophia S. Scripturae interpres* si veda J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit., pp. 200-17.

47 Citato in Timothy F. Lull (a cura di), *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Fortress Press, Minneapolis 1989, pp. 78-79.

48 Si veda la lettera XIV a Madama Cristina di Lorena granduchessa di Toscana, in Maurice A. Finocchiaro, *The Galileo Affair: A Documentary History*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1989, pp. 89-93.

49 G, I, p. 265; C, I, p. 331.

50 Mosè Maimonide, *Dalālat al-ḥā'irīn*, I.XXXV.55,1: [Zonta, pp. 152-53].

51 *Ibid.*, II.XXV.229,15: [Zonta, p. 408].

52 Per un'analisi del razionalismo ebraico nell'interpretazione dei testi sacri, si veda Steven Nadler, *Rationalism in Jewish Philosophy*, in Alan Nelson (a cura di), *A Companion to Rationalism*, Blackwell, Malden 2005, pp. 100-18.

53 *TTP*, VII: G, III, p. 116; S, p. 102; [Giancotti-Boscherini, p. 206].

54 *Ibid.*: G, III, p. 115; S, p. 102; [Giancotti-Boscherini, p. 205].

55 *Ibid.*: G, III, p. 114; S, p. 101; [Giancotti-Boscherini, p. 204].

56 Spinoza critica esplicitamente i «termini oscuri» di tale approccio *ibid.*: G, III, p. 112; S, p. 99; [Giancotti-Boscherini, p. 202].

57 *Ibid.*: G, III, pp. 97-98; S, pp. 86-87; [Giancotti-Boscherini, pp. 185-86].

58 *Ibid.*, *praefatio*, G, III, p. 9; S, p. 5; [Giancotti-Boscherini, p. 6].

59 *Ibid.*, VII, G, III, p. 100; S, p. 88; [Giancotti-Boscherini, p. 188].

60 *Ibid.*: G, III, p. 111; S, p. 97; [Giancotti-Boscherini, p. 199].

61 *Ibid.*: G, III, p. 98; S, p. 87; [Giancotti-Boscherini, p. 186].

62 *Ibid.*: G, III, p. 99; S, p. 87; [Giancotti-Boscherini, p. 187].

63 Nella biblioteca di Spinoza non risulta alcuna copia di quest'opera, che tuttavia doveva essergli in qualche modo nota; si veda l'Ep. 2: [Droetto, pp. 40-41], in cui Spinoza rivolge dure critiche a Bacone.

64 Si vedano le Ep. 11 e 13: [Droetto, pp. 76 e 90].

65 *TTP*, VII: G, III, p. 102; S, p. 90; [Giancotti-Boscherini, p. 191].

66 Diversa è la questione se il metodo scientifico per scoprire le «definizioni» descritto nel *Trattato* corrisponda realmente all'analisi del metodo scientifico esposta da Spinoza in altre opere o anche alla sua spiegazione della conoscenza delle essenze inserita nell'*Etica*. Per un'analisi del metodo scientifico spinoziano si vedano David Savan, *Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method*, in Marjorie Greene e Debra Nails (a cura di), *Spinoza and the Sciences*, Reidel, Dordrecht 1986, pp. 95-123; e Alan Gabbey, *Spinoza Natural Science and Methodology*, in D. Garrett (a cura di), *The Cambridge Companion to Spinoza* cit., pp. 142-91.

67 Si veda René Descartes, *Principia philosophiae* [1644], II.36-40; [Cristofolini, pp. 150-55].

68 *TTP*, VII: G, III, p. 98; S, p. 87; [Giancotti-Boscherini, p. 187].

69 *Ibid.*

70 *Ibid.*: G, III, p. 112; S, p. 99; [Giancotti-Boscherini, p. 201].

71 *PSSI*, V.1-2; MS, p. 105.

72 *PSSI*, XVI.6; MS, p. 217.

73 *TTP*, VII: G, III, p. 117; S, pp. 103-4; [Giancotti-Boscherini, p. 207].

74 *Ibid.*: G, III, p. 100; S, p. 88; [Giancotti-Boscherini, p. 188].

75 *Ibid.*: G, III, pp. 101-2; S, p. 90; [Giancotti-Boscherini, p. 190].

76 *Ibid.*: G, III, p. 110; S, p. 97; [Giancotti-Boscherini, p. 200].

77 *Ibid.*: G, III, p. 102; S, p. 90; [Giancotti-Boscherini, p. 191].

78 *Ibid.*

79 *Ibid.*

80 *Disputationes Theologicae prior refutatoria libelli de philosophia Interprete Scripturae* [1667], III.11; lo scritto di Maresius era ovviamente contrario alle tesi di Meijer. Per maggiori informazioni su Maresius, si veda J. Samuel Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 94-98.

81 *TTP*, VII: G, III, pp. 100-1; S, p. 89; [Giancotti-Boscherini, p. 189].

82 Ep. 19: G, IV, p. 92; SL, p. 135; [Droetto, p. 111].

83 *TTP*, VII: G, III, pp. 100-1; S, pp. 88-89; [Giancotti-Boscherini, pp. 189-90].

84 *Ibid.*: G, III, p. 103; S, pp. 91-92; [Giancotti-Boscherini, p. 192].

85 *Ibid.*: G, III, p. 106; S, p. 94; [Giancotti-Boscherini, p. 195].

86 *Ibid.*: G, III, p. 111; S, p. 98; [Giancotti-Boscherini, p. 200].

87 *Ibid.*, XII: G, III, p. 159; S, p. 146; [Giancotti-Boscherini, p. 321].

88 *Ibid.*, VII: G, III, p. 99; S, p. 88; [Giancotti-Boscherini, p. 187].

89 *Ibid.*, XII: G, III, p. 160; S, p. 146; [Giancotti-Boscherini, p. 322].

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*: G, III, p. 161; S, p. 147; [Giancotti-Boscherini, p. 323]; si veda inoltre *ibid.*, V: G, III, p. 79; S, p. 68; [Giancotti-Boscherini, pp. 135-36]: «La fede nelle storie sacre ... non presenta alcuna utilità se non rispetto alla dottrina, essendo questo l'unico motivo per cui talune storie possono essere più importanti di altre. Perciò, le narrazioni del Vecchio e del Nuovo Testamento, sia rispetto a quelle profane sia confrontate tra loro, sono più o meno importanti, in ragione delle opinioni salutari che da esse derivano. Sicché, se alcuno legge le storie della Sacra Scrittura e presta ad esse fede incondizionata, senza tuttavia fare attenzione alla dottrina che esse vogliono insegnare e senza migliorare la propria vita, tanto vale per lui come se leggesse il Corano o le commedie dei poeti o tutt'al più i fatti della cronaca comune, con quell'interesse che il volgo suole impiegare in queste letture».

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*, X: G, III, p. 145; S, p. 131; [Giancotti-Boscherini, pp. 288-89].

94 *Ibid.*, XII: G, III, p. 163; S, p. 149; [Giancotti-Boscherini, p. 325].

Capitolo settimo

Ebraismo, cristianesimo e vera religione

In uno dei primi mesi del 1671 Spinoza ricevette una lettera da Jacob Ostens, che aveva conosciuto probabilmente alla fine degli anni Cinquanta. Ostens era un chirurgo e pastore mennonita di Rotterdam, nonché un amico di Lambert Van Velthuysen, un medico di Utrecht relativamente liberale che faceva parte della cerchia degli intellettuali olandesi. Nei suoi scritti Velthuysen sosteneva sia la filosofia cartesiana sia il copernicanesimo, cosa che gli aveva creato non pochi guai con le autorità religiose. In ogni caso, non si può dire che fosse tanto progressista da poter leggere con equanimità il *Trattato teologico-politico* di Spinoza. Nel gennaio del 1671, in risposta alla domanda di Ostens su che cosa pensasse del libro recentemente pubblicato, Velthuysen ribatté con una recensione fortemente negativa. Il suo timore era che il *Trattato*, con la sua visione dei miracoli, della profezia e di Dio, costituisse una reale minaccia per la religione rivelata. Dopo una sintesi critica delle opinioni di Spinoza, concludeva affermando: «Credo, dunque, di non essermi allontanato troppo dal vero e di non aver fatto torto all'autore dichiarando che egli insegna con sottili e larvati argomenti uno schietto ateismo»¹. Ostens, ritenendo che Spinoza dovesse esserne informato, gli trasmise le osservazioni di Velthuysen.

Spinoza non fu certo lieto di leggere le dure parole che un cartesiano, da cui si sarebbe aspettato maggiore comprensione, aveva scritto sul *Trattato*. Gli ci volle qualche tempo prima di inviare la sua risposta a Ostens. «Vi meraviglierete senza dubbio ch'io vi abbia fatto tanto attendere, ma non potevo indurmi a rispondere al libello che mi avete trasmesso di quel signore»². Accusava Velthuysen di aver espresso quelle osservazioni con spirito malevolo o per pura ignoranza e di aver distorto le sue opinioni. Difendendo le proprie dottrine dalle critiche specifiche

mosse da Velthuysen, Spinoza affrontava anche l'accusa generale di essere un ateo: «Egli [Velthuysen] continua poi dicendo: “per evitare di cadere nella superstizione, pare a me che [Spinoza] si sia spogliato di ogni religione”. Che cosa egli intenda per religione e per superstizione, io non so»³.

In altre parole, Spinoza sosteneva che tutto dipende da ciò che intendiamo per «religione».

Ci sono tante religioni, e poi c'è *la* religione. Ci sono religioni istituzionalizzate, culti sostanzialmente settari uniti dal dogma, legati da specifici riti e liturgie e sottoposti all'autorità di un potere gerarchico. Esiste poi la vera devozione, il semplice amore verso Dio e i propri simili.

Per Spinoza, naturalmente, sono paradigmatiche le religioni istituzionalizzate: ebraismo, cristianesimo e islam. Appartenendo tutte alle grandi tradizioni abramiche, condividono ovviamente comuni origini patriarcali. Ciò che le distingue però una dall'altra e conferisce loro caratteristiche esclusive è il fatto di riconoscere come loro sommo profeta individui diversi (Mosè, Gesù e Maometto), di avere come scritti canonici testi diversi e di imporre ai loro adepti credenze e rituali diversi. Spinoza, tuttavia, è certo che niente di tutto ciò sia davvero importante quando si parla di vera religione.

Per prendere il caso dell'ebraismo, a cui Spinoza dedica in modo particolare i capitoli III-V del *Trattato*, Mosè istituì le leggi della Torah – e Spinoza non manca di rammentare al lettore che fu appunto Mosè, e non qualche divinità trascendente, a istituire quelle leggi – per uno scopo molto umano: creare una società politica vitale e costringere all'obbedienza i suoi membri. Dopo aver liberato gli Israeliti dalla cattività egiziana, Mosè dovette partire praticamente da zero per unificare il suo popolo in una comunità politica vera e propria. A quell'epoca, gli Ebrei liberati si trovavano sostanzialmente in quello che Spinoza e altri filosofi politici suoi contemporanei definivano «stato di natura». Non erano sudditi di alcun potentato territoriale né soggetti ad alcuna autorità politica: «Liberi dalle restrizioni di qualsiasi nazione», potevano organizzarsi come meglio credevano.

Subito dopo il loro esodo dall'Egitto, gli Ebrei non erano piú vincolati al diritto di alcun'altra nazione, onde essi potevano imporsi nuove leggi a piacere, ossia crearsi un nuovo ordinamento giuridico, stabilire il proprio dominio politico dove avessero voluto e occupare le terre che avessero preferito. Di nulla tuttavia essi erano meno capaci, che di costituirsi un saggio ordinamento giuridico e di esercitarne collegialmente il potere, poiché erano tutti di ingegno quasi rude e logorati da una penosa schiavitú. Il potere, pertanto, dovette rimanere nelle mani di uno solo, capace di comandare tutti gli altri e di costringerli con la forza, e infine di prescrivere loro leggi e poi di interpretarle⁴.

Il potere sovrano era stato dunque posto nelle mani di Mosè, che «eccelleva sugli altri per divina virtù» e che procedette a definire un insieme di leggi per dare ordine e unità alla massa di cui era la guida. Sono appunto queste le 613 *mitzvot*, ovvero i comandamenti della Torah, necessarie perché «nessuna società può sussistere senza un potere coattivo, né, di conseguenza, senza leggi, che costringano e regolino gli appetiti e le sfrenate cupidigie degli uomini»⁵. Pertanto, affinché nulla fosse lasciato al caso o alla scelta individuale, le leggi regolavano non solo gli aspetti principali della vita della comunità – incluse le questioni liturgiche, sociali, morali ed economiche – ma anche i dettagli piú minuti dell'esistenza quotidiana, come gli abiti da indossare, i cibi di cui nutrirsi e perfino il taglio di capelli.

Mosè, inoltre, aveva capito che una società i cui membri rispettano la legge pieni di buona volontà, di pietà e devozione, e non di paura, era piú stabile e potente. Convinse pertanto il suo popolo che le leggi che andava istituendo provenivano in realtà da Dio e che l'istituzione stessa dello Stato era ratificata da Lui. Egli identificò quindi le leggi della comunità politica ebraica con i comandamenti di Dio, creando una religione di stato. Obbedire allo Stato significava obbedire a Dio, e anche l'azione piú comune si riempiva di significati religiosi.

Erano state dunque queste le origini storiche delle norme e delle

osservanze rituali del giudaismo. Le leggi cerimoniali di Mosè, conclude Spinoza, «non giovano affatto alla beatitudine» ma riguardavano unicamente la politica e il benessere economico dell'antica comunità politica israelita.

Che i riti, poi, non giovino affatto alla beatitudine, ma che riguardino soltanto la contingente prosperità di un ordinamento civile, consta del pari dalla Scrittura, la quale in cambio dei riti non promette se non benessere e piaceri materiali, mentre promette la beatitudine soltanto per la legge divina universale⁶.

Considerazioni analoghe valgono per i riti del cristianesimo, come il battesimo, le orazioni e la celebrazione delle feste religiose.

I riti cristiani ... e simili cerimonie, che sono e furono sempre comuni a tutta la Cristianità, siano esse state o no istituite da Cristo o dagli apostoli (ciò che ancora non mi consta sufficientemente) ... non furono introdotti se non come distintivi esteriori della Chiesa universale, e non come cose che abbiano qualche attinenza alla beatitudine o che rechino in se stessi alcunché di santificante. Per la qual cosa, sebbene queste cerimonie non siano state istituite per un motivo di governo, lo furono tuttavia in vista dell'integrità sociale, onde colui che vive fuori della società non è ad esse affatto tenuto⁷.

Spinoza rischia parecchio qui, mettendo in discussione i racconti evangelici dell'Ultima Cena e negando il significato dei sacramenti, il che potrebbe di sicuro sconvolgere molti dei suoi lettori cristiani (non importa se riformati o meno), per i quali l'Eucaristia è un momento della massima importanza⁸. Secondo il ragionamento di Spinoza, i rituali dell'ebraismo e del cristianesimo (nonché dell'islam) non sono necessari né sufficienti al raggiungimento del sommo bene umano e della salvezza. Non sono sufficienti perché un ebreo può conoscere e seguire ogni singolo comandamento della Torah e non avere in sé nulla della vera religione; allo stesso modo, uno può essere un cristiano rigorosamente osservante ed essere

privo di autentica pietà. Non sono necessari perché si può essere un esempio di autentica *pietas* religiosa e ignorare del tutto o non seguire la legge ebraica o la liturgia cristiana:

Colui che ignora queste storie [la Scrittura], e tuttavia sa per lume naturale che Dio esiste, con il testo che abbiamo detto [gli attributi di saggezza e giustizia], e segue inoltre un retto tenore di vita, questi è senz'altro beato, anzi, più beato del volgo, perché oltre a opinioni vere, egli possiede per di più un concetto chiaro e distinto⁹.

Il nucleo della vera religione, per Spinoza, è l'obbedienza non a leggi cerimoniali istituite dall'uomo, bensì alla legge divina. Mentre la legge umana ha lo scopo di prescrivere ciò che l'individuo deve fare per salvaguardare «la vita e l'ordinamento», proteggere dagli altri la sua proprietà e assicurare il benessere dello Stato, la legge divina prescrive ciò che egli dovrebbe fare per ottenere il «bene supremo», vale a dire il massimo beneficio per l'uomo, inteso però non come essere fisico, sociale o politico ma come essere razionale e morale. E ciò che ordina la legge divina è, almeno in superficie, molto semplice: conoscere e amare Dio e amare il prossimo come noi stessi.

Secondo Spinoza, il precetto di conoscere e amare Dio è piuttosto ambiguo. Il suo significato varia infatti a seconda che sia rivolto a una persona filosoficamente evoluta e intellettualmente superiore alla massa oppure a una persona che, appartenendo alla moltitudine (*vulgus*), ben difficilmente potrebbe avere cognizione delle massime verità speculative.

Nella sua forma più genuina, la conoscenza di Dio è una conquista metafisica altamente astratta. Sia nel *Trattato* sia (più diffusamente) nell'*Etica*, Spinoza spiega che il massimo beneficio per un essere dotato di ragione è la perfezione della sua parte più distintiva e «migliore», cioè la facoltà razionale o intelletto. Ciò che porta l'intelletto alla perfezione, alla sua condizione ideale, è la conoscenza. Pertanto, ciò che garantisce la *più alta* perfezione della natura intellettuale di un uomo è la più alta forma di conoscenza, che offre una profonda comprensione delle cose, e che non può

essere che la conoscenza di Dio stesso, inteso come il principio universale di tutto ciò che esiste. Tuttavia, poiché per Spinoza la verità metafisica assoluta è che Dio è solo Natura, conoscere Dio significa in ultima analisi avere un'adeguata comprensione causale dei fenomeni naturali.

Poiché senza Dio nulla può essere né essere concepito, è certo che tutte le cose che sono in natura implicano ed esprimono il concetto di Dio in ragione della loro essenza e della loro perfezione, e perciò quanto meglio conosciamo le cose naturali, tanto maggiore e più perfetta conoscenza di Dio acquistiamo ... quanto più noi conosciamo le cose naturali, tanto più perfettamente conosciamo l'essenza di Dio, che è la causa di tutte le cose. Perciò tutta la nostra conoscenza, e cioè il nostro sommo bene, non soltanto dipende dalla conoscenza di Dio, ma in essa del tutto consiste¹⁰.

Nel sistema di pensiero di Spinoza, il precetto di «conoscere Dio» equivale, nella sua forma filosofica più corretta, al precetto di conoscere e capire la Natura, di cogliere le cose dal punto di vista delle loro cause eterne e scorgerne quindi con chiarezza la necessità.

Questa conoscenza di Dio o Natura, come è dimostrato nell'*Etica* e ribadito nel *Trattato*, costituisce «la somma felicità e beatitudine dell'uomo, e il fine ultimo di ogni azione umana». Tale conoscenza garantisce lo sviluppo e il benessere dell'uomo grazie alla pace della mente che porta con sé, e costituisce altresì la *summa* della legge divina, in quanto quest'ultima richiede appunto il perseguimento di questo fine supremo. Gli elementi più particolari e pratici della legge divina sono costituiti da imperativi specifici che esortano alla ricerca dei mezzi per conseguire tale fine e a stabilire «le regole di vita» che vi si conformano. Tra esse è compreso «l'amore per il prossimo», vale a dire comportarsi nei confronti degli altri seguendo norme etiche certe e aiutare il prossimo a raggiungere il benessere e la virtù; questo perché la persona virtuosa sa che la ricerca di perfezione e di virtù è favorita, perfino migliorata, dal fatto di essere circondati da altri ugualmente virtuosi: sicché questa persona

agirà nei loro confronti con generosità, onestà e amore, vale a dire con «giustizia e carità»¹¹.

In questa forma, la legge divina, così come le regole di condotta ad essa subordinate, non deriva da un qualche legislatore trascendente ma è deducibile dalla natura umana in sé. Sono «comandamenti di Dio, perché ci sono come prescritti da Dio stesso in quanto esistente nella nostra mente; e perciò il modo di vivere che ha di mira questo fine è detto a piena ragione legge divina naturale»¹². Nell'*Etica*, Spinoza sostiene tali conclusioni sulla base di proposizioni metafisiche ed epistemologiche sulla mente umana e la sua collocazione nella Natura. Il precetto di conoscere Dio (o Natura) e di fare tutto ciò che questo richiede è pertanto un principio eterno e razionale «di applicazione universale ... per tutta l'umanità», conoscibile a priori e conseguente dall'essenza di ciò che siamo: «Ciascuno intende appieno col lume naturale la virtù di Dio e l'eterna divinità, dalla quale può quindi sapere e dedurre che cosa gli convenga cercare e che cosa fuggire»¹³. Si tratta dunque di un comandamento innato presente nella mente umana.

L'individuo che raggiunge questa conoscenza intellettuale di Dio sperimenta in modo naturale, perfino necessario, l'amore di Dio che, come afferma Spinoza nel *Trattato*, «scaturisce dalla sua conoscenza»¹⁴. Questo amore non sarà tuttavia del genere emotivo che si prova nel rispondere alle sollecitazioni esteriori, cioè una passione instabile e poco adatta alla felicità. L'«amore intellettuale di Dio» consiste nella consapevolezza da parte del saggio che lo possiede che è appunto Dio, in quanto fonte ultima della sua profonda conoscenza delle cose, la causa della sua perfezione e del suo benessere. Egli amerà pertanto Dio secondo la definizione di amore che Spinoza offre nell'*Etica*: come pura gioia accompagnata dalla conoscenza intellettuale dell'oggetto che di tale gioia è causa. Si ama dunque ciò che determina un miglioramento nella condizione dell'uomo o la persona che gli reca beneficio¹⁵.

Spinoza spiega nell'*Etica* che quando un individuo acquisisce una conoscenza adeguata della natura – e soprattutto della propria mente e del corpo come parti della natura –, egli consegue anche una sorta di prospettiva divina sulle cose, e nel suo rapporto con Dio o Natura sa scorgere una verità eterna: «La nostra Mente in

quanto conosce sé e il Corpo sotto la specie dell'eternità ha necessariamente la conoscenza di Dio, e sa di essere in Dio e di concepire per mezzo di Dio»¹⁶. Questa è la forma di conoscenza più elevata per un essere razionale nonché la realizzazione suprema per un essere umano: «Chi conosce le cose con questo genere di conoscenza, costui passa alla più alta perfezione umana»¹⁷, e sperimenta quindi la gioia o la «soddisfazione della mente» più grande possibile. Poiché questa gioia suprema consiste nella conoscenza (in primo luogo di se stessi e di Dio) e poiché Dio è riconosciuto come la causa ultima di tale conoscenza, l'individuo sa anche che la vera causa di questa gioia è Dio. Così, si ama Dio.

Dal [terzo] genere di conoscenza nasce necessariamente l'Amore intellettuale di Dio. Da questo genere di conoscenza, infatti, nasce ... una Letizia che è accompagnata dall'idea di Dio come causa, cioè ... nasce un Amore verso Dio, non in quanto lo immaginiamo come presente ... ma in quanto comprendiamo che Dio è eterno; e questo è ciò che io chiamo Amore intellettuale di Dio¹⁸.

Benché l'amore intellettuale di Dio sia un elemento ricorrente in buona parte della filosofia medievale ebraica e cristiana, la concezione di Spinoza dell'*amor Dei intellectualis* ha senza alcun dubbio il suo precedente più importante in Maimonide. L'amore di Dio (*Ahavat haKadosh Baruch hu*) compare infatti sia nelle opere filosofiche di Maimonide sia nei suoi scritti giuridici. Nella *Mishneh Torah* Maimonide insiste sul fatto che si deve servire Dio non per ricevere benedizioni o evitare il castigo – cioè non per tornaconto personale o per desiderio di qualche beneficio, bensì spinti da un puro impegno a osservare i comandamenti divini per quanto c'è di giusto in essi. L'uomo saggio fa ciò che è giusto unicamente nel nome della saggezza e della giustizia. La sua motivazione non è la paura (di nefaste conseguenze) o la speranza (di una ricompensa) bensì l'amore. Si tratta inoltre di un amore ossessivo, che occupa tutta la mente della persona saggia.

Qual è il giusto [grado] di amore? Una persona dovrebbe amare Dio con un amore grandissimo e traboccante, fino al punto che la sua anima resta

avvolta nell'amore di Dio. Costui, pertanto, sarà sempre ossessionato da questo amore come fosse un uomo consumato dall'amore per una donna. La mente [di colui che è malato d'amore] non è mai distratta dall'amore per quella donna. Egli è costantemente ossessionato da lei, quando è seduto, quando si alza, quando mangia, quando beve. Ebbene, con [un amore] ancora più grande, l'amore di Dio dovrebbe instillarsi nei cuori di coloro che Lo amano e sono da Lui ossessionati tutto il tempo, così come ci è comandato [«Amerai dunque il Signore, Iddio tuo, con tutto il cuore, con tutta l'anima tua e con tutte le tue forze», Dt 6.5]¹⁹.

Maimonide, tuttavia, ribadisce che un simile amore di Dio può avere come fondamento soltanto la conoscenza. In un individuo, infatti, il grado di amore di Dio è proporzionale alle sue conquiste intellettuali. E ciò di cui si suppone egli debba avere conoscenza è Dio stesso.

Un uomo può amare Dio soltanto [come risultato] della conoscenza che egli ha di Lui. La natura dell'amore di un uomo dipende dalla natura della sua conoscenza. Più piccola [è la conoscenza], minore è l'amore. Più alto è il grado della conoscenza, più grande è l'amore²⁰.

Questa stessa visione permea la *Guida dei perplessi*, dove l'amore che rappresenta la suprema perfezione dell'essere umano è (come per Spinoza) una condizione intellettuale, un puro stato cognitivo. Come abbiamo visto nella discussione di Maimonide sulla profezia, la grande conoscenza posseduta da quanti sono dotati di un intelletto superiore è il risultato di una saggezza divina che trabocca e viene accolta su questo mondo terreno da menti adeguatamente preparate, in primo luogo quelle di filosofi e profeti. L'individuo che è ricettivo alla profusione di sapienza divina e che raggiunge questo supremo livello di conoscenza gode di una formidabile unione cognitiva con Dio, un'unione che, nelle migliori circostanze, occupa l'intera mente e conduce alla giusta devozione e al godimento della divina provvidenza²¹. Maimonide parla della «congiunzione» che

questa persona condivide con Dio. È chiaro, tuttavia, che si tratta di una congiunzione anzitutto intellettuale: «Se tu hai percepito Dio e le Sue azioni come lo richiede l'intelletto, in seguito tu prenderai a concentrarti su di Lui, a sforzarti di avvicinarti a Lui e ispessire la congiunzione tra te e Lui – ossia l'intelletto»²². L'unione intellettuale con Dio, continua Maimonide, è il vero significato di uno dei precetti centrali dell'ebraismo: «Amerai dunque il Signore, Iddio tuo, con tutto il cuore, con tutta l'anima tua e con tutte le tue forze».

Proprio qui, tuttavia, è da rilevare un'importante differenza tra Spinoza e Maimonide. Per Maimonide, infatti, l'amore intellettuale di Dio è accompagnato da paura, timore reverenziale e soggezione, giacché tali stati sono la reazione naturale di chi si trova in una simile e costante prossimità a Dio. Quando si è consapevoli di essere in presenza di Dio – come lo è l'individuo perfezionato –, non si può fare a meno di sentire che Dio ci è dinanzi, giudicante.

Come noi Lo percepiamo con quella luce che Egli emana su di noi ... così con quella stessa luce Egli ci guarda, e in virtù di essa Egli è sempre con noi, guardando dall'alto ... Comprendi bene questo punto e sappi che, se i perfetti lo comprendono, raggiungono una devozione, un'umiltà, un timore di Dio, una prudenza e una verecondia di fronte a Lui, in un modo reale e non immaginario, tali per cui nella loro intimità con le loro mogli e nei bagni si comportano così come si comportano in pubblico con il resto degli uomini²³.

Questo timore e questa soggezione davanti a Dio non derivano da una concezione immaginaria dell'Essere divino – che dà normalmente luogo a credenze illusorie e superstiziose su Dio, per esempio all'idea che abbia un corpo – ma appartengono alla persona che ha perfezionato la propria conoscenza intellettuale, e non si fondano pertanto su concezioni di Dio fuorvianti: «Pochi uomini virtuosi praticano un'ascesi tale da conseguire la perfezione umana; essi, quindi, temono Dio, sono pii e timorosi»²⁴.

Per Spinoza, al contrario, la paura, il timore reverenziale e la soggezione di Dio non sono che il risultato di una concezione

inadeguata, raggiunta attraverso le idee dell'immaginazione, che finisce per sostenere un'idea antropomorfa di Dio. Poiché il Dio di Spinoza non è un giudice e non possiede una vita psicologica personale né tantomeno quelle caratteristiche morali che le tradizionali concezioni religiose gli attribuiscono, egli non è in senso proprio un oggetto che susciti paura o altre emozioni. In realtà, l'*amor Dei intellectualis* di Spinoza è la chiave per dissipare paura e speranza, non per generarle. È un amore che non appartiene certo a quel genere di sentimento religioso mescolato al timore incoraggiato dalle confessioni tradizionali²⁵; non comporta un atteggiamento passivo bensì attivo e un pieno apprezzamento delle proprie forze e della loro causa. Nella visione di Spinoza, è il giusto compagno della virtù.

L'affermazione di Spinoza che la legge divina è innata nella mente umana è piuttosto forte:

La parola eterna di Dio, il suo patto e la vera religione sono scritti a caratteri divini nel cuore degli uomini, ossia nella mente umana, e ... in essi consiste la carta di Dio, alla quale egli appose il suo sigillo, questo sigillo, e cioè l'idea di sé, come immagine della sua divinità²⁶.

In linea di principio, chiunque, dirigendo opportunamente le proprie facoltà razionali, dovrebbe essere in grado di scoprire da solo quale sia il fine supremo e in che modo raggiungerlo.

Quella parola divina, tuttavia, può non manifestarsi a chi sia poco avvezzo all'elaborazione intellettuale o incapace di riflettere su argomenti del genere. La capacità del filosofo di dedurre e rispettare la legge nella sua vera forma, e di raggiungere in tal modo la conoscenza e l'amore di Dio, non è affatto alla portata della maggior parte delle persone.

Fortunatamente, la legge divina e la vera religione – «conoscere e amare Dio» – vengono insegnate anche nella Scrittura, in un modo assai più accessibile al volgo «privo della capacità di percepire le cose chiaramente e distintamente». Per la maggior parte delle persone, la conoscenza di Dio non consiste in profonde verità

metafisiche su *Deus sive Natura* bensì nella comprensione dei principî divini, espressi con voce unanime dai profeti: «La dottrina della Scrittura non contiene sublimi speculazioni o questioni filosofiche, ma soltanto cose semplicissime, che possono essere comprese anche dalle menti più lente»²⁷.

I profeti, rileva Spinoza, non percepivano Dio in modo adeguato e credevano su di lui cose di ogni genere; in realtà, false. Tendevano a pensare a Dio in termini antropomorfi, e quindi con una varietà di attributi psicologici e morali. Mosè, per esempio, «ne derivò che si immaginasse Dio come rettore, legislatore, re, misericordioso, giusto, ecc., benché tutti questi siano attributi della sola natura umana e che devono essere del tutto rimossi dalla natura divina»²⁸. I profeti dipingevano Dio nell'atto di pronunciare i comandamenti, di ricompensare chi obbediva e di punire coloro che trasgredivano; concepivano un Dio provvidenziale che agiva con giustizia, carità e misericordia ed era «un esempio di vera vita». Geremia scriveva: «Ma di ciò soltanto ciascuno si glori, di intendere me, e di sapere che io Jehova opero carità, giudizio e giustizia sulla terra, perché di questo mi compiaccio» (*Gr* 9.23), mentre Giovanni sottolinea nel suo Vangelo la giustizia e la carità di Dio. I profeti, d'altro canto, non godevano neppure della «conoscenza intellettuale di Dio, che considera la sua natura quale è in se stessa»²⁹.

Eppure, nonostante i profeti pensassero a Dio in modo inadeguato – o forse proprio a causa di tale inadeguatezza –, la Scrittura riesce a comunicare il nucleo della legge divina: «Dalla stessa Scrittura senza alcuna difficoltà né ambiguità percepiamo che la somma del suo insegnamento è di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi»³⁰. Per la massa, questo è il comandamento a non perseguire la conoscenza intellettuale di Dio ma ad accettare invece ciò che i profeti affermano dei suoi attributi (moralì) e imitare tali attributi nelle proprie azioni: «Dio, attraverso i profeti, non esige dagli uomini alcun'altra conoscenza di sé, che non sia quella della sua divina giustizia e della carità, ossia di quegli attributi divini che gli uomini possono imitare con una determinata regola di vita»³¹. È evidente come Mosè, Geremia e gli altri profeti riassumano «la conoscenza di Dio a cui ciascuno è tenuto, e come la facciano consistere ... in questo solo, e cioè che Dio è sommamente giusto e sommamente misericordioso, vale a dire è l'unico esemplare della

vera vita»³².

Benché non rappresenti una vera comprensione di Dio e non produca quindi un autentico comportamento virtuoso fondato sulla conoscenza intellettuale, tale concezione è particolarmente efficace nel condurre le menti ignoranti a un comportamento giusto e caritatevole verso gli altri, cioè ad amare il loro prossimo. In effetti, sotto questo aspetto, essa può rivelarsi in generale più efficace della conoscenza intellettuale di Dio che, a causa della sua astrattezza filosofica, è «una natura che gli uomini non possono imitare con una determinata regola di vita né prendere come esempio di una vita secondo ragione»³³. I racconti dei profeti, più accessibili e pittoreschi, hanno lo scopo di ispirare le persone a conformarsi, almeno esteriormente, alle esigenze della giustizia e della carità. A questo fine, il valore di tali racconti risulta strettamente pratico. Lo scopo degli scritti profetici, insiste Spinoza, è l'obbedienza: convincere la gente a osservare un corretto comportamento etico. Comportamento che, senza dubbio, può trovare un fondamento più profondo e più stabile in una comprensione razionale di alcune verità su Dio, sulla natura e sugli esseri umani: prime fra tutte, quelle stesse verità che ritroviamo nelle ordinate proposizioni dell'*Etica*³⁴. Raggiungere la virtù con la guida della ragione è tuttavia un'impresa difficile e preclusa alle masse. Ed è appunto qui che entra in gioco la Bibbia:

Desidero ... richiamare ancora una volta l'attenzione sull'utilità e la necessità della Sacra Scrittura, ossia della rivelazione, che io reputo grandissime. Infatti, non potendo noi comprendere con il solo lume naturale come la semplice obbedienza dia adito alla salvezza, ed essendoci insegnato soltanto dalla rivelazione che ciò avviene per una singolare grazia di Dio, che con la ragione non possiamo raggiungere, ne segue che la Scrittura ha recato un grandissimo sollievo ai mortali. Tutti indistintamente, infatti, sono in grado di esercitare l'obbedienza, mentre sono pochissimi, in confronto alla totalità del genere umano, coloro che acquistano l'abito della virtù dietro la guida della sola ragione; e perciò, se ci mancasse questa

testimonianza della Scrittura, avremmo ragione di dubitare della salvezza di quasi tutti³⁵.

Anche se i testi profetici della Bibbia non offrono una comprensione profonda – né reale – di Dio e della natura, il loro modello di una divinità che governa la propria creazione con giustizia e carità è sufficiente a motivare un comportamento corretto: «Se uno che crede nella verità è disobbediente, vuol dire che in realtà professa una fede empia; e se uno, invece, che è nell'errore, si dimostra obbediente, vuol dire che pia è la sua fede»³⁶.

Non tutti i racconti della Scrittura hanno rilievo per l'insegnamento della devozione; molti sono narrazioni di mero interesse storico, e alcuni ci informano più sulle convinzioni e i pregiudizi dei loro autori che su qualsiasi cosa possa avere a che fare con l'autentica obbedienza alla parola di Dio. Nella Bibbia ebraica ci sono poi le molte crudeltà, brutali e ripugnanti, perpetrate da Dio e dagli esseri umani, azioni che ben difficilmente si potrebbero descrivere come «giuste» o «caritatevoli». Ciononostante, Spinoza è convinto che molti passi della Bibbia incoraggino davvero un comportamento morale, trasmettendo così un autentico messaggio religioso. Come abbiamo visto, è questo, di fatto, il messaggio universale, chiaro e coerente, che ritroviamo in tutti gli scritti profetici e che ci giunge «incorrotto e integro». «Il volgo, dunque, è tenuto a conoscere soltanto quelle storie che più sono efficaci a muoverne l'animo all'obbedienza e alla devozione»³⁷.

Non sembra rivestire alcuna importanza, naturalmente, che il volgo possa ricevere lo stesso messaggio senza la Scrittura, o dalle pagine di qualche altro libro o semplicemente attraverso la filosofia e la contemplazione razionale.

E chi produce in abbondanza opere di carità, di letizia, di pace, di pazienza, di benevolenza, di bontà, di lealtà, di mansuetudine e di moderazione, nei confronti delle quali, come Paolo dice (vedi Epistola ai Galati, 5:22), non v'è legge, sia egli guidato dalla sola ragione oppure dalla sola Scrittura, egli è in verità guidato da Dio e pienamente beato³⁸.

Questo, come Spinoza non si stanca di ripetere, è l'opposto di ciò che l'ebraismo si aspetta: «I Giudei sono invece del parere esattamente contrario: essi affermano che le veraci opinioni e un retto tenore di vita non giovano affatto alla beatitudine, finché l'uomo li segue soltanto per il lume naturale, e non come leggi profeticamente rivelate a Mosè»³⁹. L'ebraismo definisce infatti «un retto tenore di vita» non in termini di virtù morale ma di obbedienza alle leggi cerimoniali, e per questo motivo scambia per la parola di Dio rituali permeati di superstizione che rivestono soltanto un significato storico e politico.

Nella visione di Spinoza, quindi, la legge divina non possiede alcun contenuto storico, né dottrine metafisiche, né prescrive cerimonie e rituali. Essa non richiede che si abbia fede in tutte le narrazioni dei passati eventi biblici, né che si approvino tutte le affermazioni filosofiche sulla natura di Dio o sul cosmo e le sue origini, né che si compiano riti devozionali di alcun tipo («atti che di per sé non hanno alcun significato e sono chiamati buoni solo per l'abito della tradizione»). La legge divina non comanda determinate azioni di rito ma include direttive su come ci si deve comportare con giustizia e carità verso gli altri esseri umani, ovvero «difendere la giustizia, aiutare il bisognoso, non uccidere, non desiderare le cose altrui ecc.»⁴⁰. In ultima analisi, la mente filosoficamente superiore riconosce questi imperativi pratici come utili al proprio benessere, in quanto la ricerca della virtù e della perfezione intellettuale esige che si contribuisca anche alla virtù e alla perfezione intellettuale degli altri. Il volgo osserva il comandamento di amare il prossimo perché è così che può imitare nella vita terrena l'azione di Dio (come è descritta dai profeti). Nessuno di questi imperativi pratici e concreti ha tuttavia qualche attinenza con i rituali settari. I comandamenti che riguardano i riti «non contribuiscono né alla beatitudine né alla virtù».

La vera religione, quindi, a differenza della religione settaria, verte unicamente sul comportamento morale. Non è importante quello che crediamo, ma ciò che facciamo. In una lettera a Oldenburg del 1675 Spinoza scrive: «Sono convinto ... che la certezza della Rivelazione divina può consistere soltanto nella sapienza della dottrina, e non nei miracoli, ossia nell'ignoranza e nella superstizione»⁴¹. La religione ci chiede che il nostro agire si volga il

piú possibile a nostro beneficio e sia parte integrante della prosperità umana. Ciò significa conoscere e amare Dio, coltivando la conoscenza della natura e amando il nostro prossimo come noi stessi, agendo verso gli altri con spirito di carità e di giustizia e facendo tutto ciò che è in nostro potere per portarli a una condizione di prosperità. In breve, la legge divina comanda unicamente la virtù: «La religione non ha bisogno degli ornamenti della superstizione, ma al contrario allorché la si adorna con simili artifici se ne detrae lo splendore»⁴².

Il rapporto di Spinoza con l'ebraismo fu a dir poco complicato⁴³. Nella comunità ebraico-portoghese di Amsterdam, osservante e pubblicamente riconosciuta, aveva ricevuto un'ottima istruzione da parte di diversi rabbini particolarmente colti. Già da giovane, tuttavia, aveva chiaramente perso fede e impegno nei confronti delle norme di vita ebraiche. Pur proseguendo lo studio delle fonti ebraiche anche dopo la sua espulsione dalla congregazione Talmud Torah, per tutto il resto della sua vita mantenne un atteggiamento fortemente critico se non ostile nei confronti delle tradizioni della sua gente.

Non c'è dubbio che Spinoza nutrisse un profondo disprezzo verso tutte le religioni istituzionalizzate, in quanto non riuscivano a soddisfare il modello della «vera religione» e finivano per creare divisioni nella società. Nella sua corrispondenza privata troviamo affermazioni molto gravi sul cattolicesimo⁴⁴, né pensava che l'ebraismo, quanto a elementi superstiziosi ed effetti perniciosi, fosse peggiore del cristianesimo; anzi, Spinoza vedeva senza dubbio nella religione cristiana, in quanto confessione più diffusa e dotata di un'enorme influenza sul potere secolare, la minaccia più grave alla pace sociale e al benessere individuale (anche se nel *Trattato* dovette stare ben attento a quello che diceva per non alienarsi, irritandoli, i lettori cristiani). Detto questo, egli sembrò comunque mantenere un'animosità particolarmente pungente verso la fede in cui era nato⁴⁵. Ammirava i grandi pensatori ebrei del passato, e l'antica filosofia ebraica influenzò fortemente le sue opinioni in metafisica, etica e altre dottrine; sia l'*Etica* sia il *Trattato*, come abbiamo visto, rivelano chiare tracce del pensiero maimonideo. Di quegli antenati intellettuali, tuttavia, egli si dimostrò un discepolo

assai eterodosso, addirittura rivoluzionario; e soprattutto un critico spietato della loro religione.

In nessun altro scritto tutto ciò emerge con maggiore chiarezza che nella sua disamina dell'ebraismo inclusa nel *Trattato*. Se nell'*Etica* Spinoza si era impegnato in una sorta di dialogo indiretto ed elusivo con la filosofia ebraica di epoca precedente, nel *Trattato* esamina direttamente un certo numero di caratteristiche essenziali del giudaismo rabbinico. In particolare, oltre a contestare la permanenza del valore storico della Torah – intesa nel suo senso più ampio per includere non solo il Pentateuco ma anche la successiva letteratura giuridica rabbinica, come il Talmud – e l'obbligo per gli ebrei suoi contemporanei di osservare rigorosamente la maggior parte dei suoi comandamenti, Spinoza riduce la presunta «elezione divina» del popolo ebraico a una serie di fatti naturali, ormai appartenenti al passato e riguardanti l'antica forma di governo degli Israeliti.

A quanto affermavano alcuni contemporanei, sembra che qualche anno dopo il *herem* Spinoza avesse confessato di essere stato espulso dalla comunità ebraica per aver ripetuto più volte: «la legge è falsa»⁴⁶. I testimoni non ci dicono tuttavia che cosa intendesse esattamente con quelle parole. L'analisi della legge ebraica offerta nel *Trattato*, iniziato meno di dieci anni più tardi, ci fornisce però alcuni dettagli.

Nella misura in cui molti dei comandamenti che si ritrovano nella Torah si riferiscono soltanto a pratiche cerimoniali e a riti religiosi settari, istituiti da Mosè in circostanze storiche senza precedenti e per specifici fini politici, essi risultano avere una portata e una validità limitata. A differenza della vera legge divina, universalmente valida per tutti gli esseri umani, le leggi rituali del giudaismo hanno un carattere particolaristico, dirette come sono unicamente a un popolo ben determinato – cioè gli antichi Ebrei – e adattate alle loro condizioni in un determinato contesto di lungo periodo. Vi sono incluse le leggi sul sacerdozio, la purezza rituale, il sacrificio, il culto e altre questioni liturgiche, come anche le leggi che hanno conferito alla comunità politica ebraica unità, senso di identità, forza e stabilità (in particolare le norme sulla dieta, l'agricoltura, l'abbigliamento e così via che distinguevano gli Ebrei

dagli altri popoli circostanti).

Ne consegue che, con la fine della comunità politica ebraica e, soprattutto, con la definitiva distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d. C., le leggi di Mosè hanno perso la loro *raison d'être* e, pertanto, la loro forza coercitiva. Nella diaspora, ormai privi di un proprio organismo statale, gli ebrei non hanno alcun obbligo di obbedire all'antico complesso di norme; le uniche leggi a cui sono giustamente soggetti sono quelle dello Stato in cui vivono, e la legge di natura, che indica la via verso la vera beatitudine⁴⁷: «Non vi è dubbio, perciò, che i Giudei, dopo la distruzione del loro Stato, non erano tenuti ad osservare la legge di Mosè, più di quanto non lo fossero stati anteriormente alla costituzione della loro società e del loro Stato», cioè prima che Mosè emanasse la legge sotto forma di comandamenti⁴⁸. Secondo Spinoza, per un ebreo del Seicento (anzi, per tutti gli ebrei dopo il 70 d. C.) la legge mosaica è anacronistica e obsoleta.

Nell'ambito del giudaismo rabbinico non c'è offesa più grave che negare la permanente validità della legge ebraica. Negare la Torah – scritta e orale –, soprattutto prima della fine dell'Ottocento, quando si ebbe lo sviluppo di forme di ebraismo alternative e meno ortodosse (come l'ebraismo riformato), equivaleva a negare l'ebraismo stesso. Spinoza, come vedremo, ne era perfettamente consapevole.

Un altro precetto forse meno dogmatico del giudaismo è l'idea che gli Ebrei siano il popolo eletto. La «scelta divina» del popolo ebraico sarebbe avvenuta attraverso l'alleanza esclusiva stretta per la prima volta da Dio con Abramo e rinnovata nel corso delle generazioni successive. Come afferma Mosè nel Deuteronomio (7.6), riferendo le parole di Dio: «Poiché tu sei un popolo sacro al Signore, Iddio tuo. Egli ti ha scelto perché tu sia il suo popolo prediletto tra tutti quelli che sono sulla faccia della terra». Anche quando questo popolo diventa disobbediente, si allontana da Dio, trasgredisce alla legge mosaica, e, peggio ancora, inizia a venerare altri dèi, esso rimane il prediletto di Dio, distinto da tutti gli altri popoli.

L'idea degli Ebrei come popolo eletto permea gli scritti profetici, i commentari rabbinici e, in una forma o nell'altra, il successivo pensiero filosofico⁴⁹. (E modella anche la liturgia quotidiana: la

benedizione rituale del rotolo della Torah, ripetuta più volte durante il culto, proclama infatti che Dio «ci ha scelti tra tutti i popoli della terra».) L'«elezione divina» viene comunemente intesa non come il semplice fatto che Israele goda del favore divino e che (con Mosè) abbia ricevuto la legge di Dio, bensì come il conferimento di un peculiare tipo di santità (*kedushah*)⁵⁰. Come recitano molte preghiere ebraiche, Dio ha «santificato» la nazione ebraica e le ha riconosciuto un destino particolare. Certo, Dio si prende cura anche degli altri popoli; secondo le Scritture ebraiche, *tutti* gli esseri umani sono fatti «a immagine di Dio». L'elezione divina implica tuttavia che il popolo ebraico si trovi in un rapporto speciale con Dio e che questo gli conferisca una qualità speciale (che a sua volta comporta per gli Ebrei particolari obblighi nei confronti di Dio). Un ramo del pensiero giudaico arriva a sostenere che nelle anime degli Ebrei esiste un tratto distintivo sul piano metafisico, che rende gli appartenenti al popolo di Israele sostanzialmente diversi dagli altri esseri umani e intrinsecamente superiori alle altre nazioni. Il filosofo e poeta medievale Yehuda HaLevi, per esempio, insisteva sul fatto che, anche se qualcuno si convertisse all'ebraismo, pur condividendo la buona fortuna di cui gli ebrei godono, non sarebbe ancora «uguale a noi»⁵¹.

Per Spinoza, l'idea che gli Ebrei siano speciali è sia irrazionale sia pericolosa, nella misura in cui crea una separazione tra i popoli e impedisce loro di operare insieme per il bene comune; per combatterla, nella sua analisi della «vocazione degli Ebrei», nel capitolo III del *Trattato*, egli fornisce un'interpretazione naturalistica e alquanto riduttiva dell'«elezione divina». È «infantile», insiste Spinoza, che gli esseri umani basino la loro felicità sull'unicità dei doni che hanno ricevuto. Il fatto che qualcun altro goda del mio stesso beneficio non mi priva del privilegio in quanto tale, né dovrebbe diminuire il mio godimento. Nel caso degli Ebrei, infantile è quel loro insistere sull'assoluta unicità della loro «elezione divina» fra tutte le nazioni e tutti i popoli.

In realtà, sostiene Spinoza, gli antichi Ebrei, come gruppo nazionale, non superavano gli altri popoli per saggezza, carattere o vicinanza a Dio (che è poi la stessa cosa). Gli Ebrei non sono – come non lo è *nessun* altro gruppo confessionale – intellettualmente o moralmente superiori ad altri popoli. Questo principio è dettato dal

naturalismo universale di Spinoza, secondo cui tutte le cose (e quindi tutti i popoli) appartengono in identico modo alla natura e soggiacciono alle stesse leggi. Per natura, la ragione e la capacità di raggiungere la virtù sono distribuite in modo uguale fra tutti i singoli esseri umani, e non c'è motivo per cui tutti i popoli non possano conseguire il bene supremo: «Gli Ebrei non eccelsero sulle altre nazioni né per la loro scienza né per la loro pietà ... gli Ebrei ... furono eletti da Dio a preferenza degli altri popoli non alla vera vita e alle sublimi speculazioni, ma all'adempimento di tutt'altre funzioni»⁵².

Gli Ebrei, poi, non sono un popolo speciale in nessun senso cognitivo o morale e, contrariamente a quanto afferma HaLevi, non possono essere metafisicamente diversi dagli altri esseri umani. Come Spinoza dimostra nell'*Etica*, tutti gli esseri umani fanno parte in egual misura della Natura, dei modi finiti di Pensiero ed Estensione. Nessun gruppo è dotato in misura maggiore o minore rispetto agli altri dei doni o del favore di Dio o Natura. A tutti gli esseri umani è concessa la medesima parte di «aiuto esterno di Dio», il bene (e il male) che il corso regolare della natura dispone sul loro cammino. Come abbiamo visto, data l'identificazione di Spinoza tra Dio e Natura, la divina provvidenza, in questo senso generale, viene a essere identica alle leggi di natura.

Per direzione divina intendo l'ordine fisso ed immutabile della natura, ossia la concatenazione delle cose naturali ... Sia quando diciamo che tutte le cose avvengono secondo le leggi della natura, sia quando affermiamo che esse sono ordinate dal decreto e dalla direzione di Dio, noi diciamo la medesima cosa⁵³.

Qualunque cosa di positivo accada fortuitamente a una persona o a un gruppo, «tutto ciò che a proprio vantaggio essa [la natura umana] trae dalla potenza delle cause esterne», afferma Spinoza, «possiamo chiamarlo aiuto esterno di Dio», e certo possiamo provare a pilotare queste cause affinché operino per il nostro bene, ma nel modo in cui andranno le cose ci sarà sempre un certo grado di fortuna: «Sotto questo aspetto lo stolto può dirsi altrettanto felice o infelice quanto il saggio»⁵⁴.

Fortunatamente, avviene che il percorso piú sicuro verso la felicità sia accessibile a tutti gli esseri razionali. Ogni singolo uomo, non importa quale sia la sua appartenenza religiosa, è libero di avvalersi del tipo piú particolare di provvidenza, vale a dire «l'aiuto di Dio interno». Grazie ai poteri che Dio (ovvero la Natura) le ha concesso, una persona può trarre vantaggio dai mezzi per preservare la propria esistenza individuale e perfino per portare al massimo il proprio benessere⁵⁵. È ciò che accade quando un individuo persegue attivamente la conoscenza e la virtù, perché ne riconosce l'importanza per la propria sicurezza e il benessere. Ebrei, cristiani, musulmani, presumibilmente perfino gli atei, possono tutti attingere in modo naturale all'aiuto interno di Dio; tutti sono parimenti in balía delle forze della natura, ma sono anche dotati di quelle facoltà razionali grazie alle quali possono percorrere con successo il loro cammino verso la felicità.

Anche un gruppo o un'intera nazione possono usufruire dell'aiuto interno di Dio, facendo il possibile per preservare la propria esistenza e accrescere la propria forza. Grazie all'«inventiva e allo spirito vigile dell'uomo», esistono mezzi naturali con i quali un popolo può organizzarsi «allo scopo di garantire la propria sicurezza e scongiurare i pericoli rappresentati da altri uomini e dalle bestie feroci». Per realizzare tutto questo, non c'è modo migliore, ribadisce Spinoza, che organizzare la società secondo leggi fisse e buone, stabilite all'interno di un determinato territorio. Piú i legislatori saranno saggi, piú sarà diffusa l'obbedienza alle loro leggi, e piú queste ultime risulteranno efficaci per mantenere un sistema politico stabile, in grado di resistere ai suoi nemici e sopravvivere alle alterne vicende della fortuna.

Posta questa distinzione tra l'aiuto esterno e interno di Dio, Spinoza conclude che il concetto dell'«elezione divina» del popolo ebraico può avere un qualche senso. Gli Israeliti *furono* scelti da Dio (o Natura), ma Spinoza riduce il tutto a una serie di rivendicazioni puramente storiche, prive di qualsiasi valore morale o teologico e senza alcun atto consapevole e deliberato da parte di una divinità provvidenziale.

Gli antichi Ebrei superarono effettivamente gli altri popoli e godettero della grazia divina sotto due aspetti molto terreni: la

fortuna geopolitica e l'organizzazione sociale. Da un lato, quindi, furono semplicemente fortunati. Per lungo tempo il popolo ebraico beneficiò, non certo per qualche virtù peculiare, della provvidenza generica di Dio o Natura.

Chi infatti la percorra [la Scrittura] anche superficialmente vede chiaramente che gli Ebrei si sono distinti dalle altre nazioni soltanto per aver amministrato felicemente le cose riguardanti la loro sicurezza di vita e per avere così superato gravi pericoli; e ciò in massima parte con il solo aiuto esterno di Dio, mentre in tutto il resto furono uguali agli altri e condivisero in egual misura con tutti gli altri i favori divini⁵⁶.

Gli Israeliti furono dunque «prescelti» da Dio perché la fortuna (la Natura) era stata benevola nei loro confronti. Le cose erano semplicemente andate per il verso giusto. È possibile che i loro nemici fossero in generale più deboli, oppure che gli Ebrei godessero del clima ottimale per l'agricoltura. Grazie a queste e ad altre circostanze favorevoli, la società israelita fiorì rigogliosa, godette appieno di tale prosperità e respinse i suoi nemici. Spinoza, tuttavia, sembra ritenere che, in certa misura, le cose sarebbero potute andare benissimo anche diversamente.

D'altro canto, agli Israeliti va comunque riconosciuta una qualche responsabilità nel loro successo, poiché seppero anche trarre beneficio dall'aiuto interno di Dio: tendevano infatti a rispettare le leggi promulgate dai legislatori, con la naturale conseguenza che la loro società godeva di un perfetto ordinamento e il loro governo si mantenne autonomo ed ebbe lunga durata. Il processo di «elezione» non richiese alcun intervento soprannaturale, soltanto una direzione politica competente e attenta ai valori etici e un diffuso rispetto per le regole. Se un gruppo può avvalersi di leggi sagge e pragmatiche e regola la propria esistenza sulla loro base, allora il risultato sarà (naturalmente) un'entità politica indipendente, sicura e prospera.

La nazione ebraica fu eletta da Dio tra le altre non riguardo all'intelletto o alla tranquillità dell'animo, ma riguardo all'ordinamento sociale e alla fortuna con la quale conquistò e mantenne per tanti anni

un impero ... la loro elezione e vocazione perciò consistette unicamente nella temporanea felicità e nei vantaggi dell'assetto civile ... nella legge, anzi, in cambio dell'obbedienza, non si promettono che il felice mantenimento del loro Stato e gli altri beni di questa vita, mentre per la disobbedienza e l'inosservanza del patto si minacciano la rovina dello Stato e i peggiori disagi⁵⁷.

L'elezione degli Ebrei, di carattere temporale e condizionato, riguardò solo il gruppo etnico-nazionale e fu valida soltanto per un periodo limitato: «Ciascun Giudeo, considerato in se stesso, al di fuori della società e dello Stato, non gode di alcun dono divino a preferenza di altri, e ... non esiste alcuna differenza tra lui e un pagano»⁵⁸. Scomparso ormai da secoli il regno israelita, il suo carattere distintivo si è esaurito, così come sono svanite le fortunate circostanze e la vigorosa potenza politica in cui di fatto consisteva il loro vanto di popolo eletto: «Perciò gli Ebrei non hanno oggi alcun motivo di ritenersi superiori agli altri popoli»⁵⁹. Per quanto riguarda la conoscenza, la felicità e la virtù, per quanto riguarda cioè la vera beatitudine, negli Ebrei non c'è, non c'è mai stato né ci sarà mai proprio niente di particolare⁶⁰.

Dall'atteggiamento sprezzante con cui Spinoza si pronuncia nel *Trattato* riguardo alla legge ebraica si è portati a pensare che egli abbia rivestito un ruolo di primo piano nel processo di secolarizzazione dell'ebraismo e perfino che il filosofo sia stato il primo ebreo laico. Ritenere tuttavia che Spinoza immaginasse un ebraismo libero dai gravami delle prescrizioni della Torah e dalla rigida osservanza dei riti ebraici equivale a fraintendere buona parte di ciò che egli afferma sull'ebraismo in particolare e sulla religione in generale.

Per secolarizzazione dell'ebraismo si possono intendere diverse cose, ma per lo più la si interpreta come la possibile nascita di un ebraismo non religioso o di un giudaismo culturale. Secondo tale visione, un ebreo laico sarebbe un individuo appartenente al giudaismo (per nascita o per conversione) e dotato di un chiaro senso di identità ebraica, che tuttavia non si attiene alla legge mosaica né regola la sua vita secondo il rituale. Si tratterebbe

dunque di una persona per la quale il fatto di essere ebreo non si collega a una regolare osservanza delle norme religiose e nemmeno, al limite, all'appartenenza a una comunità. Questa persona, in realtà, dovrebbe pur sempre mantenere un'identità ebraica, il senso di appartenenza a un determinato gruppo culturalmente o etnicamente circoscritto e omogeneo e a un preciso retaggio storico, elementi questi che dovrebbero comunque comportare nella sua esistenza alcune differenze di ordine pratico. Questa persona potrebbe anche avere un legame consapevole con ciò che potremmo definire convinzioni e valori di un ebraismo laico, ovvero con determinati principi morali e sociali che, seppure separati dai fondamenti religiosi, teologici e rituali, derivano comunque, in qualche modo, dalla Torah e dalla storia ebraica.

L'ipotesi che Spinoza abbia avuto un ruolo nello sviluppo dell'ebraismo laico non manca di ambiguità. Da un lato, infatti, questo potrebbe significare che Spinoza avesse esplicitamente concepito la possibilità di vivere e pensare come un ebreo laico, estraneo a qualsiasi comunità o congregazione ebraica istituzionalizzata, e che forse conducesse davvero una vita di questo genere. Dall'altro lato, potrebbe semplicemente significare che Spinoza, pur non immaginando una secolarizzazione così profonda dell'identità ebraica né una rottura completa con la fede giudaica e l'osservanza dei riti, fosse comunque un sostenitore di quella che una studiosa ha definito «l'individuazione della fede nel contesto tradizionale di una religione rivelata»⁶¹. Secondo questa lettura più moderata del contributo di Spinoza alla secolarizzazione dell'ebraismo, il ruolo del filosofo fu quello di difendere una sorta di libertà di coscienza *all'interno* del giudaismo, tale da permettere al singolo individuo, forse per attuare un qualche genere di compromesso con una moderna società laica, di perseguire forme individualistiche o eterodosse di osservanza, pur rimanendo *all'interno* di una tradizionale vita ebraica. Secondo entrambe le letture, Spinoza avrebbe dunque immaginato la possibilità per l'individuo di essere un ebreo eterodosso, e magari nemmeno osservante, restando però pur sempre un ebreo.

È difficile difendere l'idea che Spinoza stesso sia stato il primo ebreo laico. Dopo il *herem*, infatti, egli non solo troncò ogni rapporto formale con qualsiasi congregazione, e non solo smise

senza dubbio di praticare qualsiasi tipo di rituale e di osservanza ebraica ma, negli anni della maturità, sembrò aver perduto praticamente ogni residuo senso di identità ebraica. Il fatto di essere ebreo non rivestiva evidentemente alcun ruolo nell'immagine che egli aveva di sé (benché continuasse a interferire nell'immagine che gli altri avevano di lui, come possiamo dedurre dalle parole di Huygens che si riferisce al filosofo come all'«ebreo di Voorburg»)⁶². Non abbiamo alcun motivo di credere che, per il resto della sua vita, Spinoza si sia considerato un ebreo. Colpisce, per esempio, non solo il disprezzo che egli mostra nel *Trattato* verso le tradizioni ebraiche ma anche il modo in cui usa la terza persona per riferirsi al popolo ebraico: sono «loro» quelli che non godono di alcun tipo di supremazia teologica o morale; sono «loro» quelli che si sono autoevirati con le loro stesse leggi.

Più in generale, si ha l'impressione che nei suoi scritti, inclusa la corrispondenza giunta fino a noi, Spinoza non si identifichi né simpatizzi minimamente con la religione e la storia ebraica, al punto di fare di tutto pur di prenderne personalmente le distanze. Anche essere un ebreo laico – contrapposto al fatto di essere un individuo laico con origini casualmente ebraiche – richiede tuttavia una certa continuità del proprio senso di identità ebraica, anche se la fonte di tale identità non risiede in alcuna specifica credenza o pratica religiosa ma piuttosto nel distinguersi dagli altri in virtù della propria appartenenza a una certa comunità storica, etnica o sociale. Da un punto di vista biografico, pertanto, non c'è alcuna ragione di pensare che Spinoza sia stato il *primo* ebreo laico, per il semplice fatto che *non fu* un ebreo laico. Semmai, egli rappresentò il principale modello di *uomo laico* della prima Età moderna, un uomo nell'identità del quale l'affiliazione o l'eredità religiosa non ebbero parte alcuna.

Anche ammettendo che Spinoza non si vedesse come ebreo – e in tal caso non si potrebbe neppure sostenere che abbia vissuto la propria vita da ebreo laico –, il suo rifiuto della legge e del cerimoniale ebraici, in quanto irrilevanti nel contesto della vita dei suoi tempi, così come il fatto di ridurre la «vera religione» a un principio etico fondamentale, senza alcun dogma teologico-metafisico, non gettarono forse le basi di un ebraismo laico? Gli argomenti presentati nel *Trattato* permettono almeno di essere un

ebreo laico, cioè un uomo che, pur restando un ebreo, acconsente a determinati compromessi con la società moderna e conduce perfino una vita assolutamente laica, vale a dire un ebreo per il quale le esigenze della società civile e dell'assimilazione sociale prevalgono su quelle di una vita rigorosamente ebraica?

C'è più di un motivo per pensare che Spinoza accettasse la possibilità di un giudaismo senza la legge ebraica. Anzitutto, egli riteneva che l'odio contro gli Ebrei avesse contribuito nel corso dei secoli, e perfino in assenza di una rigorosa osservanza rituale, a preservarli come un popolo ben distinto da tutti gli altri. Per Spinoza, anche dopo che gli Ebrei si erano lasciati alle spalle la religione giudaica convertendosi ad altre confessioni, come era avvenuto in Spagna e in Portogallo nel Quattro e nel Cinquecento, l'antisemitismo era servito a mantenere viva l'identità ebraica.

E se sono sopravvissuti per tanti anni pur essendo dispersi senza Stato, ciò non stupisce affatto, dal momento che essi sono separati a tal segno da tutte le altre genti, da attirare contro di sé l'odio di tutte ... Che sia l'odio delle genti quello che appunto li sostiene è noto ormai per esperienza⁶³.

Segue poi una frase che forse non dovrebbe essere presa sul serio: «Quanto al segno della circoncisione, io ritengo che esso abbia anche a questo riguardo tale importanza da persuadermi che questo solo basterebbe a far sopravvivere per l'eternità il popolo ebreo», esattamente com'è accaduto ai cinesi – aggiunge subito dopo con un paragone alquanto infelice –, che sono riusciti a conservare la loro identità esclusivamente con «l'usanza di recare in capo un contrassegno che li distingue da tutti gli altri popoli [il codino]»⁶⁴.

Elemento ben più importante, se la legge cerimoniale ebraica ha perduto la propria validità perché è scomparso il contesto che la legittimava, che cosa potrebbe essere del giudaismo, una volta venuta meno l'obbedienza ai suoi comandamenti? Scomparebbe anche il popolo ebraico? Oppure, al contrario, gli Ebrei continuerebbero a esistere senza le loro leggi, trasformati a questo punto in un gruppo etnico più laico? Quando Spinoza afferma che la legge mosaica non è più vincolante per gli Ebrei dei suoi tempi, si potrebbe pensare che stia raccomandando loro di continuare a

conservare la loro identità ebraica senza le leggi della Torah, prevedendo quindi una sorta di ebraismo laico.

Tale ipotesi sarebbe tuttavia errata. Spinoza crede chiaramente che senza la legge il popolo ebraico perderebbe ogni fonte di sostegno alla sua differenza e al senso di identità. Per il filosofo, la nozione di ebreo laico – anche dinanzi all’odio antisemita e perfino con la sua circoncisione – non avrebbe alcuna coerenza. Questo appare particolarmente evidente alla luce della sua tesi secondo cui il fatto che gli Ebrei siano il popolo eletto da Dio tra tutte le altre genti non ha alcun senso teologico, metafisico o morale. Se tra i popoli non esistono differenze innate né caratteri naturali che li distinguano uno dall’altro, che cosa dunque verrebbe a *separare* gli Ebrei dai Gentili? Soprattutto nel momento in cui una comunità politica israelita non esiste più e gli Ebrei sono dispersi in tutti i paesi del mondo, che cosa fornirebbe loro il carattere unico e distintivo di popolo? Che cosa rende ebreo un ebreo?

La risposta, secondo Spinoza, è la seguente: la legge cerimoniale. «Essi si sono separati a tal segno da tutte le altre genti ... per i loro riti esterni»⁶⁵. Egli osserva che se gli Ebrei rinunciassero a quei riti e all’obbedienza alla legge ebraica, vivendo per esempio in una società che non imponesse la segregazione e concedesse loro perfino il pieno diritto di cittadinanza, l’assimilazione politica porterebbe a un’assimilazione totale, e quindi l’identità ebraica scomparirebbe. Nel *Trattato*, Spinoza cita il caso della cattività babilonese: «Quando furono condotti schiavi a Babilonia ... trascurarono subito i riti, anzi abbandonarono del tutto la legge di Mosè, e dimenticarono completamente, come affatto superflui, i propri diritti civili e cominciarono a confondersi con le altre nazioni»⁶⁶. In altre parole, il risultato della laicità e dell’assimilazione non è costituito da *ebrei* laici e assimilati bensì da *individui* laici e assimilati che si sono lasciati alle spalle l’ebraismo. In tale contesto, Spinoza cita anche (forse con eccessivo ottimismo) il caso degli ebrei di Spagna, nella cui piena assimilazione politica egli vede un evento condizionato all’abiura della loro fede – intesa come totale obbedienza alla legge mosaica – e, come risultato, la scomparsa di quella comunità ebraica, tanto che «non rimase di loro traccia alcuna né memoria»⁶⁷. Il fatto che Spinoza tralasci in questo caso le leggi sulla purezza del sangue in base alle quali gli stessi spagnoli

continuarono a distinguere tra *veri* (vecchi) cristiani e *conversos* (nuovi cristiani) indica chiaramente che per lui l'essere ebreo coincideva con l'osservanza della legge mosaica.

Per Spinoza, dunque, le leggi cerimoniali sono l'essenza del giudaismo. Una religione ebraica senza un popolo segnatamente eletto da Dio è relativamente poco problematica, ma non può esistere alcun giudaismo senza il vincolo della legge ebraica. Eliminate la legge di Mosè, ed eliminerete l'ebreo. In altre parole, per Spinoza essere un ebreo significa essere un ebreo che osserva i riti, giacché per il filosofo ciò che definisce la vita ebraica sono proprio i precetti della sua religione e quell'insieme di pratiche cerimoniali e di leggi che, con la distruzione del Tempio, hanno perso ogni fondamento. Ciò che per lui definisce l'identità ebraica è quindi solo l'appartenenza a una comunità ebraica che trova la propria forza costitutiva nell'osservanza consapevole dei sacri comandamenti.

Sotto questo aspetto, Spinoza potrebbe sembrare stranamente di vedute ristrette. Dopotutto, un'identità ebraica anche in assenza di una rigorosa osservanza religiosa può essere sostenuta – e almeno negli ultimi duecento anni lo è stata in modo vitalissimo – non solo da un'osservanza selettiva delle *mitzvot* ma, cosa più importante, da un senso di appartenenza a una memoria storica e genealogica condivisa e a una comune tradizione culturale e intellettuale. L'argomento di Spinoza – certamente riduttivo – è che senza il contesto legalistico e liturgico, senza la struttura oggettiva e la continuità offerte dalla Torah, un giudaismo laico o semplicemente culturale non è che un guscio vuoto: non è *giudaismo*. Tale opinione, inoltre, sarebbe stata condivisa dai suoi contemporanei, per i quali, in assenza di gruppi settari più o meno osservanti all'interno del giudaismo (che sorsero solo nell'Ottocento), la sola idea di un ebreo laico era semplicemente inconcepibile. Spinoza non negava il fatto evidente che qualsiasi comunità di esseri umani può trovare unità e identità di gruppo in virtù di determinate circostanze storiche e culturali. Ma se dovesse mai risultare che per il popolo ebraico *l'unica* fonte di unità e identità è un sentimento soggettivo di appartenenza e di nostalgica memoria, oltre all'odio antisemita, allora Spinoza insisterebbe di certo sul fatto che i singoli individui potrebbero sí assumere o ricevere l'etichetta di «ebreo», ma il

giudaismo in sé scomparirebbe⁶⁸.

Spinoza non si immaginava un ebraismo laico. A suo avviso, essere un ebreo laico o assimilato non aveva alcun senso. Era come essere un settario antisettario. Per Spinoza, un ebraismo privato della piena osservanza dei suoi precetti, di leggi e riti definiti testualmente e storicamente, sarebbe stato una mascherata. Erano stati quegli stessi comandamenti e riti – insieme con l'antisemitismo dei Gentili – a preservare l'ebraismo dopo la distruzione del Tempio, e a costituirne poi la vera essenza. Naturalmente, Spinoza disprezzava dal profondo le religioni tradizionali e settarie, e l'ebraismo in particolare. Fu inoltre lui a sostenere che la legge ebraica non era più vincolante per gli ebrei contemporanei. Forse, in tal senso, egli aprì involontariamente la porta a un giudaismo laico o perfino riformato, ma nutrì altresì una concezione molto rigida di ciò che doveva considerarsi *giudaismo*. Spinoza poteva forse essere un riformatore religioso, ma ciò che immaginava non era una riforma *all'interno* del giudaismo. Semmai, quello che aveva in mente era una religione razionale e universale priva di riti superstiziosi e senza senso e concentrata invece su pochi e semplici principî, primo fra tutti «ama il prossimo tuo come te stesso».

Sulla fede religiosa di Spinoza esiste un altro mito, perpetuatosi nei secoli e basato in parte sulle amicizie che il filosofo coltivava e in parte su alcune osservazioni che troviamo nel *Trattato*. Qualcuno ha sostenuto infatti che dopo essere stato «espulso dal popolo di Israele», come recitava il testo del *herem*, Spinoza fosse diventato cristiano, aderendo forse a una delle sette riformate dissidenti sorte nei Paesi Bassi a cui appartenevano molti dei suoi amici e collaboratori.

Dalla metà degli anni Cinquanta del XVII secolo, tra i più stretti compagni di Spinoza si contavano i mennoniti Simon Joosten De Vries, Pieter Balling e Jelles Jarig, tutti legati ai gruppi di collegianti che si riunivano ad Amsterdam e Rijnsburg. C'è anche motivo di credere che a quell'epoca Spinoza avesse contatti ad Amsterdam con un certo numero di quaccheri inglesi⁶⁹. I suoi rapporti con questi vari *chrétiens sans Église* ⁷⁰hanno fatto pensare che il filosofo si fosse ufficialmente convertito al cristianesimo, all'interno di uno dei gruppi protestanti radicali, o fosse quanto

meno diventato un cristiano praticante⁷¹.

Senza alcun dubbio, i legami personali di Spinoza con riformatori religiosi cristiani – che rifiutavano la gerarchia ecclesiastica, avevano eliminato i rituali dalle loro riunioni e si affidavano alla «luce interiore» come vera guida per giungere a Dio – influirono fortemente sull'evoluzione della sua visione religiosa (e politica). Molti dei commenti che ritroviamo nel *Trattato* sulla vera religione e sulla sua netta distinzione dalla tradizionale religione organizzata riflettono le convinzioni e le pratiche di quei devoti dissidenti. Qualunque lettore del *Trattato* rimane colpito dall'analisi rispettosa che Spinoza riserva ai Vangeli, dal grande apprezzamento per Gesù come profeta che si elevò su tutti gli altri – incluso Mosè – e dalla sua ammirazione per l'apostolo Paolo.

Spinoza non sottopone mai il Nuovo Testamento a quel genere di rigorosa e approfondita critica testuale e storica che riserva invece alla Bibbia ebraica. In contrasto con il suo atteggiamento piuttosto sprezzante verso gran parte della Scrittura ebraica e il chiaro ridimensionamento dei profeti del Vecchio Testamento, Spinoza ha molto da dire, in bene, sui Vangeli cristiani e i loro autori. Gli apostoli, sostiene, esposero le loro dottrine (o, piuttosto, «la dottrina di Cristo») in modo «completamente diverso» dai profeti ebraici. In realtà, sembrarono assumere più il ruolo di insegnanti che quello di profeti, affidandosi piuttosto alla ragione e alla forza di persuasione (come se «conducessero una discussione») che non all'immaginazione e alle tesi dogmatiche. Gli apostoli, inoltre, partivano dalla conoscenza naturale e parlavano solo in base alle proprie opinioni personali, senza quell'autoritaria certezza che ritroviamo nelle dichiarazioni profetiche: «Le lettere degli apostoli furono dettate dal solo lume naturale»⁷².

Spinoza tiene in alta considerazione soprattutto Paolo che, pur essendo un profeta, sembra avvicinarsi anche alla figura del filosofo, coinvolgendo gli altri con la saggezza. In questo, fu alquanto diverso da Mosè, «il sommo profeta [che] non ha prodotto alcun legittimo argomento». Paolo predicava come uomo dotato di conoscenza e, con gli altri apostoli, operò in modo razionale al fine di diffondere il messaggio di Gesù e di incoraggiare e rafforzare la fede religiosa tra i suoi ascoltatori⁷³.

Le ragioni che spinsero Spinoza ad accostarsi ai Vangeli in modo tanto diverso – e così rispettoso – rispetto a quello che riservò ai libri della Scrittura ebraica rimangono misteriose. A un certo punto suggerisce di non essere qualificato a sottoporre i testi evangelici all'approfondito esame critico a cui aveva sottoposto gli scritti ebraici.

Si dovrebbero ora esaminare con lo stesso criterio i libri del Nuovo Testamento. Ma siccome sento dire che ciò è già stato fatto da uomini competentissimi nelle questioni scientifiche e specialmente linguistiche; e siccome, d'altra parte, io non posseggo una così compiuta conoscenza della lingua greca, da poter affrontare questo settore; e siccome, infine, non possediamo il testo originale dei libri che furono scritti in lingua ebraica, preferisco soprassedere a questa impresa⁷⁴.

La spiegazione non appare così sincera. In tutto il *Trattato*, infatti, la scarsa conoscenza del greco non impedisce a Spinoza di pronunciare affermazioni di merito sulle dottrine del Nuovo Testamento⁷⁵. Al tempo stesso, afferma che «la lingua madre degli apostoli era il siriano» e suggerisce perfino che quanto troviamo nei Vangeli è una traduzione greca di un originale in siriano⁷⁶. Nelle pagine precedenti del *Trattato* Spinoza ribadisce inoltre che la lingua essenziale per dare un senso ai Vangeli è l'ebraico, non il greco.

Poiché tutti gli scrittori così del Vecchio come del Nuovo Testamento furono Ebrei, è certo che la storia della lingua ebraica è sopra tutte le altre necessaria alla comprensione, non soltanto dei libri dell'Antico Testamento, scritti in questa lingua, ma anche di quelli del Nuovo, che, benché divulgati in altre lingue, sono tuttavia pieni di ebraismi⁷⁷.

La spiegazione più probabile per la riluttanza di Spinoza ad affrontare in modo approfondito il Vangelo cristiano è anche la più ovvia. Semplicemente in virtù della sua educazione, Spinoza era molto più versato nella Scrittura ebraica e nella tradizione dei commentari ebraici di quanto non fosse nella letteratura cristiana.

Inoltre, come abbiamo suggerito sopra, può darsi che nella sua analisi Spinoza abbia riservato un trattamento più rispettoso ai Vangeli per non alienarsi una parte importante del suo pubblico. Il filosofo doveva procedere con cautela nei confronti di coloro che sperava di persuadere con il *Trattato*, cooptandoli nel suo progetto di riforma religiosa e politica. Spinoza non poteva rischiare di inimicarsi i *regenten* di Amsterdam, i teologi liberali e gli adepti delle sette riformate dissidenti, nessuno dei quali sarebbe stato disposto a raccogliere un appello lanciato da un filosofo che avesse denigrato gli apostoli di Cristo⁷⁸. Secondo le ben note parole di Leo Strauss su questo punto: «Non ci sono validi motivi per dubitare che il *Trattato*, in tutte le sue parti, fosse diretto ai cristiani», soprattutto a quelli che Spinoza intendeva convertire alla filosofia, per cui era «infinitamente meno pericoloso attaccare il giudaismo che non il cristianesimo, ed era chiaramente meno rischioso attaccare l'Antico Testamento che non il Nuovo»⁷⁹.

Tutto questo non significa che nel *Trattato* ci sia un «insegnamento nascosto», come lo definisce Strauss; né che Spinoza, temendo persecuzioni e non volendo offendere la devozione delle masse, stia cercando di nascondere la verità a molti lettori (comunicandola però surrettiziamente a chi era in grado di intendere il suo messaggio); e nemmeno che il *Trattato* sia un'opera «essoterica» che occorre però «leggere tra le righe»⁸⁰. Semmai, possiamo semplicemente pensare che Spinoza, come tanti altri autori, stia adottando una strategia retorica per coinvolgere il suo pubblico, e che quindi non sempre pensi esattamente ciò che dice o dica tutto ciò che pensa.

Possono esserci pertanto buone ragioni, a parte la presunta ignoranza del greco, perché Spinoza riservi ai Vangeli cristiani un trattamento relativamente gentile e guardi con favore gli insegnamenti degli apostoli. Tra queste ragioni, però, non rientra quella che Spinoza si fosse convertito al cristianesimo.

Non esiste, infatti, alcuna prova che Spinoza fosse diventato cristiano, nemmeno come semplice «compagno di strada». Considerando tutto ciò che egli afferma sugli effetti deleteri che la religione istituzionalizzata ha sulla libertà, sulla felicità degli esseri umani e sul benessere generale della società, si tratta di un'ipotesi

assolutamente poco plausibile. Un attento lettore del *Trattato* vedrà inoltre che il cristianesimo, inteso non come raccolta di testi sacri ma come religione settaria, riceve un trattamento non certo più benevolo di quello riservato al giudaismo.

È vero che nel *Trattato* Spinoza concede a Gesù il primato tra tutti i profeti. Le rivelazioni di Cristo sono qualitativamente diverse e superiori a quelle di Mosè e degli altri profeti della Bibbia ebraica. Ciò che distingue l'atto profetico di Gesù è l'immediatezza della sua comprensione della parola di Dio. Nella Scrittura ebraica, secondo la quale «siamo tenuti a operare una distinzione tra le profezie di Mosè e quelle degli altri profeti», solo Mosè ebbe una rivelazione direttamente da Dio, superando così Geremia, Ezechiele, Isaia e gli altri perché, mentre questi avevano sperimentato le loro rivelazioni attraverso l'immaginazione, i sogni e le visioni illusorie, egli aveva udito la vera voce di Dio e aveva potuto perfino «scorgere da tergo la persona divina» (ma non il suo volto)⁸¹.

Gesù, tuttavia, superò anche Mosè, comunicando con Dio non solo faccia-a-faccia (o piuttosto, faccia-a-tergo) ma «mente a mente». Nelle rivelazioni di Gesù non intervenivano né l'immaginazione né le facoltà sensoriali. Egli percepiva la parola di Dio immediatamente, grazie a una comprensione intuitiva, mentale, del messaggio divino.

E benché comprendiamo chiaramente che Dio possa manifestarsi direttamente agli uomini, poiché senza usare mezzi corporei egli comunica alla nostra mente la sua essenza; tuttavia, affinché un uomo possa percepire con la sola mente cose non contenute nei primi fondamenti della nostra conoscenza né da essi deducibili, la sua mente dovrebbe necessariamente essere di gran lunga superiore e più eccellente dell'umana.

Spinoza non sta ammettendo che gli esseri umani possano avere menti sovrumane (o soprannaturali). Semmai, ci sono alcuni individui la cui comprensione immediata di determinate verità è così straordinaria e così unica che non esiste alcuna spiegazione evidente per il loro talento (anche se possiamo essere sicuri che una spiegazione naturale esiste).

Onde credo che nessuno sia pervenuto ad un tale grado di perfezione al di sopra degli altri, all'infuori di Cristo, al quale i precetti di Dio, che conducono alla salvezza degli uomini, furono rivelati, non a parole o per visioni, ma immediatamente; cosicché Dio attraverso la mente di Cristo si è rivelato agli apostoli, come una volta si era rivelato a Mosè mediante una voce aerea. E perciò la voce di Cristo si può chiamare Voce di Dio come quella udita da Mosè. E in questo senso anche possiamo dire che la Sapienza di Dio, e cioè la Sapienza sovrumana, ha assunto in Cristo la natura dell'uomo e che Cristo è stato la via della salvezza⁸².

Spinoza, naturalmente, sa che il cristianesimo afferma (peraltro con scritti della cui paternità egli dubita) che in Gesù Cristo c'era qualcosa di soprannaturale e di divino, che era «più che umano», in senso letterale e metafisico. Il naturalismo della sua filosofia, tuttavia, non permette nulla del genere. Come scrisse in una lettera a Oldenburg:

Quanto a ciò che alcune chiese aggiungono, e cioè che Dio ha assunto forma umana, io ho espressamente dichiarato che non so che cosa vogliano dire; anzi, a voler dire il vero, mi sembra che esse parlino un linguaggio non meno assurdo di chi mi dicesse che il cerchio ha rivestito la natura del quadrato.

Più in generale, come Spinoza scrive all'amico inglese, nella misura in cui i cristiani fondano la loro fede sulla credenza nei miracoli, «concludono ... cadendo nell'ignoranza, che è la fonte di ogni perversione, e così trasformano la loro fede, per quanto vera possa essere, in superstizione»⁸³.

La superiorità di Cristo come profeta non risiede in alcun dono soprannaturale o potere miracoloso, ma solo nella profondità del suo intuito morale e nella sua abilità pedagogica. Ciò che lo rende «il portavoce di Dio» è che Cristo, più di chiunque altro, percepì giustamente e adeguatamente il Verbo divino, il vero messaggio

etico della religione: amare Dio e il prossimo. Egli comprese che questa verità universale costituiva il supremo principio religioso non perché ebbe visioni da cui fu in grado di trarre questa lezione o perché la dedusse da altri principî, ma perché la capì attraverso una conoscenza intuitiva di Dio o Natura.

E dal fatto che Dio si sia rivelato a Cristo, ossia alla sua mente, in modo immediato, e non, come ai profeti, per mezzo di parole e di immagini, intendiamo che Cristo apprese veramente, e cioè intese, le cose rivelate; allora infatti una cosa è intesa, quando è percepita con la stessa mente pura, senza parole né immagini⁸⁴.

L'eccezionalità di Cristo, ciò che Spinoza intende dire quando afferma che Gesù comunicava con Dio «da mente a mente», risiede nella sua impareggiabile chiarezza mentale e nelle sue doti come maestro di etica. È in questo senso perfettamente naturalistico, e solo in questo senso, che Spinoza accetta l'idea che «Cristo è la via della salvezza». Perciò, chiunque – a prescindere dalla sua ignoranza delle Sacre Scritture – nutra la giusta nozione di ciò che è buono e giusto e persegua un modo di vita virtuoso, «è senz'altro beato, e ha in sé lo Spirito di Cristo»⁸⁵. Allo stesso modo, tutti i discorsi sulla resurrezione di Gesù, se correttamente interpretati, hanno solo un significato «spirituale». Gesù era un esempio morale, e la dottrina dell'incarnazione e della resurrezione dovrebbe essere interpretata in tal senso: «In vita e in morte egli diede un singolare esempio di santità, e sollevò i suoi discepoli dalla morte nel senso che essi seguirono l'esempio della sua vita e della sua morte»⁸⁶. Chiunque perseguiti invece coloro che amano la giustizia e la carità è «un Anticristo»⁸⁷.

Spinoza poté forse indicare nel cristianesimo (o, meglio, nel «cristismo») un possibile cammino per la beatitudine, ma sicuramente non si fece cristiano. Non dimentichiamo che per «l'ebreo di Voorburg» la vera fede non aveva nulla a che fare con i dogmi superstiziosi o le vuote liturgie di qualsiasi culto settario.

¹ Ep. 42: G, IV, p. 218; SL, p. 236; [Droetto, p. 210].

² Ep. 43: G, IV, p. 219; SL, p. 237; [Droetto, p. 211].

3 *Ibid.*: G, IV, p. 220; SL, p. 238; [Droetto, pp. 211-12].

4 *TTP*, V: G, III, p. 75; S, p. 64; [Giancotti-Boscherini, pp. 130-31].

5 *Ibid.*: G, III, pp. 73-74; S, p. 63; [Giancotti-Boscherini, p. 129].

6 *Ibid.*: G, III, p. 70; S, p. 60; [Giancotti-Boscherini, p. 125].

7 *Ibid.*: G, III, p. 76; S, p. 65; [Giancotti-Boscherini, p. 132].

8 Nell'epistolario di Spinoza troviamo affermazioni anche più dure riguardo all'Eucaristia. In una lettera ad Albert Burgh, un ex amico diventato un devoto cattolico di recente conversione, che cercava con fervore di convincere il filosofo ad abbandonare i suoi toni empi, Spinoza scrisse: «O ragazzo sconsigliato, chi vi ha stregato a tal punto da farvi credere di divorare e di contenere nei vostri intestini l'infinito e l'eterno?» Spinoza definisce anche come «assurdi errori» il sacramento eucaristico e altri riti cattolici (Ep. 76: G, IV, p. 323; [Droetto, p. 299]). Per uno studio su questa lettera e sul suo significato rispetto all'atteggiamento di Spinoza verso il cristianesimo, si veda Edwin Curley, *Spinoza's Exchange with Albert Burgh*, in Y. Melamed e M. Rosenthal (a cura di), *Spinoza's "Theological-Political Treatise"* cit., pp. 11-28.

9 *TTP*, V: G, III, p. 78; S, p. 67; [Giancotti-Boscherini, p. 134].

10 *Ibid.*, IV: G, III, p. 60; S, p. 50; [Giancotti-Boscherini, pp. 105-6].

11 Per la dimostrazione spinoziana di questa affermazione, si veda *Ethica*, IV, propp. XXXI-XXXVII: [Gentile - Radetti, pp. 457-81]. Circa il modo in cui la ricerca della propria perfezione dovrebbe condurre a una condotta virtuosa nei confronti del prossimo, si veda Michael Della Rocca, *Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza*, in Yirmiyahu Yovel e Gideon Segal (a cura di), *Spinoza on Reason and the "Free Man"*, Little Room Press, New York 2004, pp. 123-48.

12 *TTP*, IV: G, III, pp. 60-61; S, pp. 50-51; [Giancotti-Boscherini, p. 106].

13 *Ibid.*: G, III, p. 68; S, p. 57; [Giancotti-Boscherini, pp. 114-15].

14 *Ibid.*: G, III, p. 61; S, p. 51; [Giancotti-Boscherini, p. 107].

15 *Ethica*, III, prop. XIII, sc.: [Gentile - Radetti, p. 265]. In modo analogo, l'odio è tristezza accompagnata dall'idea dell'oggetto che è causa di tale tristezza. Si odia l'oggetto che causa un deterioramento nella condizione dell'uomo o la persona che è causa di un danno.

16 *Ibid.*, V, prop. XXX: [Gentile - Radetti, p. 627].

17 *Ibid.*, prop. XXVII: [Gentile - Radetti, p. 623].

18 *Ibid.*, prop. XXXII, cor.: [Gentile - Radetti, p. 631].

19 Mosè Maimonide, *Mishneh Torah*, Hilchot Teshuvah, X.1-3.

20 *Ibid.*, X.6.

21 Id., *Dalālat al-ḥā'irīn*, III.li.454,20: [Zonta, p. 738].

22 *Ibid.*: [Zonta, pp. 740-41].

23 *Ibid.*, III.LIII: [Zonta, pp. 750-51].

24 *Ibid.*

25 È possibile che l'idea della paura e del timore reverenziale provati dal saggio al cospetto di Dio non indichi un atteggiamento tradizionalista da parte di Maimonide ma rappresenti piuttosto un elemento di cui egli può offrire una spiegazione riduttiva e intellettualistica senza abbandonare il suo generale razionalismo; si veda, per esempio, Mosè Maimonide, *Mishneh Torah*, Hilchot Yesodai HaTorah, II.1-2. Sia come sia, in Spinoza non troviamo nulla di simile – neppure nominalmente – alla descrizione maimonidea della paura e della soggezione che il filosofo e il profeta sperimentano dinanzi a Dio.

26 *TTP*, XII: G, III, p. 158; S, p. 145; [Giancotti-Boscherini, p. 320].

27 *Ibid.*, XIII: G, III, p. 167; S, p. 153; [Giancotti-Boscherini, p. 333].

28 *Ibid.*, IV: G, III, p. 64; S, p. 53; [Giancotti-Boscherini, p. 110].

29 *Ibid.*, XIII: G, III, p. 171; S, p. 156; [Giancotti-Boscherini, pp.

337-38].

30 *Ibid.*, XII: G, III, p. 165; S, p. 151; [Giancotti-Boscherini, p. 328].

31 *Ibid.*, XIII: G, III, p. 170; S, p. 156; [Giancotti-Boscherini, p. 337].

32 *Ibid.*: G, III, p. 171; S, p. 156; [Giancotti-Boscherini, p. 338].

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, *adnotationes ad Tractatum*, n. 34 [la nota appartiene alle *adnotationes* scritte da Spinoza dopo la pubblicazione del *Trattato* e destinate a essere aggiunte a un'edizione successiva. Sulla storia di queste *adnotationes* si veda Fokke Akkerman, «*Tractatus theologico-politicus*»: *Texte latin, traductions néerlandaises et «Adnotationes»*, in Id. e Piet Steenbakkers (a cura di), *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, Brill, Leiden 2005, pp. 209-36. N. d. T.]. Nella nota Spinoza distingue l'obbedienza vera e propria, che «concerne la volontà del comandante», dall'amore di Dio che fluisce dalla virtù intellettuale «dell'uomo che conosce veramente Dio»: G, III, p. 264; S, p. 238; [Giancotti-Boscherini, p. 388 n]. A rigor di termini, pertanto, l'uomo filosoficamente virtuoso che agisce secondo la vera religione e si comporta con giustizia e carità non lo fa per spirito di obbedienza.

35 *TTP*, XV: G, III, p. 188; S, p. 172; [Giancotti-Boscherini, pp. 368-69].

36 *Ibid.*, XIII: G, III, p. 172; S, p. 157; [Giancotti-Boscherini, p. 339].

37 *Ibid.*, V: G, III, p. 79; S, p. 68; [Giancotti-Boscherini, p. 135].

38 *Ibid.*: G, III, p. 80; S, p. 70; [Giancotti-Boscherini, p. 137].

39 *Ibid.*: G, III, p. 79; S, p. 68; [Giancotti-Boscherini, p. 136].

40 *Ibid.*, XII: G, III, p. 165; S, p. 151; [Giancotti-Boscherini, p. 328].

41 Ep. 73: G, IV, pp. 307-8; SL, p. 333; [Droetto, p. 291].

42 *TTP*, XII: G, III, p. 159; S, p. 145; [Giancotti-Boscherini, p. 321].

43 Per una panoramica critica delle varie valutazioni del rapporto di Spinoza con l'ebraismo rimando a Steven Nadler, *The Jewish Spinoza*, in «Journal of the History of Ideas», LXX (2009), pp. 491-510.

44 Si veda la lettera a Burgh, in cui Spinoza definisce il cattolicesimo romano come una «esiziale superstizione» (Ep. 76: G, IV, p. 323; [Droetto, p. 301]).

45 Non ritengo in ogni caso che il duro trattamento riservato da Spinoza all'ebraismo nel *Trattato* sia da considerarsi una mossa strategica per ingraziarsi i cristiani manifestando un atteggiamento antisemita.

46 I. S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado* cit., p. 67.

47 Questo solleva la questione se, con la rinascita di uno Stato ebraico in Israele, la legge mosaica abbia riacquisito quel fondamento politico che aveva perduto con la fine dell'antico regno. Ho il sospetto che la risposta di Spinoza a questa domanda sarebbe «no». In primo luogo, senza una ricostruzione del Tempio e il ripristino del culto e della casta sacerdotale, tutti i comandamenti al riguardo risultano obsoleti. In secondo luogo, le leggi istituite da Mosè e mantenute dai successivi sovrani israeliti non erano solo leggi per uno Stato ebraico ma per la stabilità e la prosperità di uno Stato ebraico in condizioni storiche e geopolitiche particolari e specifiche; poiché tali condizioni non sussistono più, la legge mosaica non è più necessaria per garantire il benessere di uno Stato ebraico.

48 *TTP*, V: G, III, p. 72; S, pp. 62-63; [Giancotti-Boscherini, p. 128].

49 Maimonide, per esempio, afferma che gli Ebrei divennero il «popolo eletto» non al momento dell'alleanza con Dio ma quando dimostrarono di rispettarla. Per una più approfondita analisi dell'argomento si veda David Novak, *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

50 Secondo una tradizione rabbinica, non fu Dio a scegliere Israele bensì Israele a scegliere Dio; si veda Talmud babilonese, Avodah Zerah 2b-3a.

51 Yehuda HaLevi, *Sefer HaKuzari*, I.27.

52 *TTP*, III: G, III, p. 45; S, p. 36; [Giancotti-Boscherini, p. 80].

53 *Ibid.*: G, III, pp. 45-46; S, p. 36; [Giancotti-Boscherini, pp. 80-81].

54 *Ibid.*: G, III, p. 47; S, p. 37; [Giancotti-Boscherini, pp. 81-82].
Curley e Shirley traducono il latino *prudens* con «wise», saggio.

55 Ritengo che questa distinzione tra aiuto di Dio «interno» ed «esterno» ricalchi l'idea di quella che la filosofia ebraica medievale definiva «provvidenza speciale» e «provvidenza generica»: si veda Steven Nadler, *Spinoza's Theory of Divine Providence: Rationalist Solutions, Jewish Sources*, Damon, Budel 2005 («Mededelingen vanwege Het Spinozahuis», 87).

56 *TTP*, III: G, III, pp. 47-48; S, p. 38; [Giancotti-Boscherini, p. 83].

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*: G, III, p. 50; S, p. 42; [Giancotti-Boscherini, p. 86].

59 *Ibid.*: G, III, p. 56; S, p. 45; [Giancotti-Boscherini, p. 92].

60 Per un'analisi più approfondita delle idee di Spinoza sulla vocazione divina di Israele, si veda D. Novak, *The Election of Israel* cit., cap. i.

61 Miriam Bodian, *Crypto-Jewish Criticism of Tradition and Its Echoes in Jewish Communities*, in Zvi Gitelman (a cura di), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, Rutgers University Press, New Brunswick 2009, pp. 35-58.

62 Christiaan Huygens, *Œuvres complètes*, 22 voll., Martinus Nijhoff, The Hague 1893, vol. VI, p. 81.

63 *TTP*, III: G, III, p. 56; S, p. 45; [Giancotti-Boscherini, p. 92].

64 *Ibid.*: G, III, p. 57; S, p. 45; [Giancotti-Boscherini, p. 93].

65 *Ibid.*: [Giancotti-Boscherini, p. 92]. In questo passo Spinoza aggiunge l'odio antisemita, e la circoncisione, come fattori

complementari, ma va da sé che l'odio per gli Ebrei può esistere soltanto se questi ultimi vengono a presentarsi come un popolo separato dagli altri in virtù delle loro leggi rituali.

66 *Ibid.*, V: G, III, p. 72; S, p. 62; [Giancotti-Boscherini, p. 128].

67 *Ibid.*, III: G, III, pp. 56-57; S, p. 46; [Giancotti-Boscherini, p. 93].

68 Per un'interessante analisi delle questioni legate all'identità ebraica si veda Tony Judt, *On Being Austere and Being Jewish*, in «New York Review of Books», 13 maggio 2010, pp. 20-22. Judt sostiene che sotto molti aspetti il giudaismo (soprattutto negli Stati Uniti) non è più una «condizione vissuta» ma si è ridotto alla memoria dell'Olocausto e all'«israelofilia». «Gli ebrei di oggi», afferma Judt, «vivono in un ricordo inalterabile. Essere ebreo si traduce per lo più nel ricordare che cosa significò essere ebreo».

69 Si vedano Richard Popkin, *Spinoza's Relations with the Quakers in Amsterdam*, in «Quaker History», LXXIII (1984), pp. 4-28; e Id., *Spinoza and Samuel Fisher* cit., pp. 219-36.

70 Riguardo all'espressione «chrétiens sans Église», si veda *supra*, cap. II, nota 11.

71 Si vedano per esempio Graeme Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Ashgate, Burlington 2005, e la recensione critica di quest'ultimo: Yitzhak Melamed, *Critical Review*, in «Journal of the History of Philosophy», XLV (2007), pp. 333-34. Nessuno ha ipotizzato un qualche rapporto di Spinoza con il cattolicesimo romano, e con valide ragioni, dal momento che il filosofo, lo abbiamo visto, lo definisce una «esiziale superstizione» (Ep. 76: G, IV, p. 323; [Droetto, p. 301]). Come sostiene tuttavia E. Curley, *Spinoza's Exchange with Albert Burgh* cit., p. 13, Spinoza non soltanto rifiuta la Chiesa cattolica «ma lo fa in termini che implicano il rifiuto di ogni forma di cristianesimo istituzionalizzato».

72 *TTP*, XI: G, III, p. 155; S, p. 142; [Giancotti-Boscherini, p. 313].

73 *Ibid.*: G, III, p. 155; S, pp. 141-42; [Giancotti-Boscherini, pp. 310 e 314-15].

74 *Ibid.*, X: G, III, p. 151; S, p. 137; [Giancotti-Boscherini, p. 296].

75 Osservazione elegantemente espressa in Steven Frankel, *The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus*, in «Review of Politics», LXIII (2001), pp. 287-315.

76 *TTP*, *adnotationes ad Tractatum*, n. 26: [Giancotti-Boscherini, p. 309 n].

77 *Ibid.*, VII: G, III, p. 100; S, p. 88; [Giancotti-Boscherini, p. 188].

78 Si vedano, per esempio, Frederick Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy*, Kegan Paul, London 1880, pp. 336-38; L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza* cit., p. 101; e S. Smith, *Spinoza, Liberalism* cit., p. 105. Si veda anche S. Frankel, *The Invention of Liberal Theology* cit., che affronta il problema da una diversa angolazione.

79 Leo Strauss, *Come studiare il «Trattato teologico-politico» di Spinoza*, in Id., *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990, p. 187 [ed. or. *How to Study Spinoza's "Theologico-Political Treatise"*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII (1947-48), pp. 69-131].

80 Su questo punto mi trovo in forte disaccordo con Strauss, e con gli studiosi che lo seguono (si veda per esempio Smith, *Spinoza, Liberalism* cit.). Mettere in evidenza un fatto piuttosto che un altro ed essere reticente su alcuni temi al fine di raggiungere i propri lettori è una cosa; inserire un messaggio nascosto dietro una storia di copertura più accessibile ma falsa, per il timore di rappresaglie, è tutt'altra. Non credo neppure che insistere sulla distinzione tra elementi essoterici ed esoterici nel *Trattato* possa servire a Strauss per chiarire quello che è senza dubbio l'argomento di maggior pregio, ovvero che il trattamento rispettoso riservato da Spinoza ai Vangeli è funzionale al suo tentativo di non alienarsi un pubblico cristiano potenzialmente ricettivo. Per un'energica critica delle tesi di Strauss, si veda Errol Harris, *Is There an Esoteric Doctrine in the "Tractatus Theologico-Politicus"?*, Brill, Leiden 1978 («Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 38).

81 *TTP*, I: G, III, p. 19; S, p. 12; [Giancotti-Boscherini, pp. 24-25].

Non è chiaro come questo concordi con l'assunto spinoziano secondo cui Mosè credeva che Dio non avesse alcuna somiglianza con le cose visibili.

82 *Ibid.*: G, III, pp. 20-21; S, pp. 13-14; [Giancotti-Boscherini, pp. 25-26].

83 Ep. 73: G, IV, p. 309; SL, p. 333; [Droetto, p. 292].

84 *TTP*, IV: G, III, pp. 64-65; S, p. 54; [Giancotti-Boscherini, p. 111].

85 *Ibid.*, V: G, III, p. 79; S, p. 68; [Giancotti-Boscherini, p. 136]. Non sono affatto d'accordo con la frequente lettura degli studiosi, secondo cui Spinoza non sarebbe sincero quando loda Cristo perché le sue affermazioni riguardanti Gesù sarebbero in contraddizione con i suoi principî filosofici. Sono invece convinto che quanto Spinoza afferma su Gesù, se correttamente inteso, sia del tutto coerente con le sue idee metafisiche ed epistemologiche.

86 Ep. 75: G, IV, p. 315; SL, pp. 338-39; [Droetto, p. 296].

87 *TTP*, XIV: G, III, p. 176; S, p. 161; [Giancotti-Boscherini, pp. 347-48]. Shirley traduce con «enemy of Christ» l'originale *Antichristus*, mentre Curley opta per il piú letterale «Antichrist».

Capitolo ottavo

Fede, Ragione e Stato

Nelle trattazioni divulgative di storia della filosofia europea il Seicento viene spesso indicato come l'Età della ragione, presumibilmente per distinguerlo dalla cosiddetta Età della fede che contraddistinse il periodo medievale. Anche chi riflettesse superficialmente sul modo in cui l'autorità della Chiesa – sia cattolica sia riformata – continuò a vigilare in tutto il continente sulle questioni intellettuali (e non soltanto su quelle dottrinali) avrebbe tuttavia motivo di nutrire forti dubbi sulla correttezza della definizione.

Le cose, in effetti, non iniziarono sotto i migliori auspici. Nel 1600, in Italia, Giordano Bruno fu condannato dalla Chiesa cattolica per eresia e arso sul rogo per aver osato dichiarare che l'universo era infinito e che la terra non era il centro del cosmo. Sedici anni più tardi, lo stesso prelato che aveva presieduto il processo contro Bruno, il cardinale Roberto Bellarmino, ammonì Galileo di non dedicarsi oltre al copernicanesimo. Pur avendo promesso di obbedire, Galileo, uomo ostinato, continuò a sostenere pubblicamente che il movimento della terra avveniva attorno a un sole fisso. A causa dell'impudenza, nel 1633 fu trascinato davanti al Sant'Uffizio a Roma, costretto a confessare l'errore della sua visione scientifica e condannato agli arresti domiciliari per il resto della vita. Il suo *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* fu inserito nell'*Index librorum prohibitorum*.

Il trattamento che l'Inquisizione aveva riservato a Galileo destò non poche apprensioni anche in Descartes che, mille chilometri più a nord, evitò di dare alle stampe la propria opera cosmologica *Le Monde ou Le Traité de la lumière et des autres principaux objets des sens* (*Il Mondo*).

... cominciavo a rivederlo [il trattato] per affidarlo alle stampe, quando appresi che persone per cui

nutro particolare rispetto e la cui autorità non pesa sulle mie azioni meno di quanto la mia ragione non pesi sui miei pensieri, avevano disapprovato un'opinione in materia di fisica pubblicata poco prima da altri; né voglio dire che io la dividessi, ma solo che prima della loro censura non vi avevo rilevato nulla che potessi immaginare pregiudizievole per la religione o per lo Stato; nulla quindi mi avrebbe impedito di esprimerla nei miei scritti, se per via di ragione me ne fossi persuaso. Ciò mi fece temere che anche tra le mie opinioni ve ne fosse qualcuna in cui mi fossi sbagliato nonostante la gran cura che sempre ho posto nel non dare credito a novità di cui non avessi dimostrazioni certissime ... È bastato questo per obbligarmi a modificare la mia decisione di pubblicare le mie teorie¹.

Molti anni dopo, proponendo un modello copernicano dell'universo nei suoi *Principi della filosofia*, Descartes fu ben attento a presentarlo come una mera «ipotesi o supposizione», che, pur rispondendo a fenomeni astronomici, andava tenuta «soltanto come ipotesi, e non come la verità della cosa»². Giusto per andare sul sicuro, propose anche che la terra fosse fissa, ma solo in quanto manteneva la stessa posizione rispetto alla materia che la circondava immediatamente e che la trasportava intorno al sole³. Lo stratagemma si limitò a ritardare la resa dei conti con la Chiesa. Nel 1663, tredici anni dopo la sua morte, gli scritti di Descartes furono inseriti nell'*Index*, dove sarebbero dovuti rimanere «fino a che saranno corretti»⁴.

Anche se la Repubblica calvinista delle Sette Province Unite si dimostrava in genere più indulgente dei suoi vicini cattolici nei confronti delle tendenze intellettuali progressiste e perfino delle manifestazioni di «libero pensiero», Spinoza sapeva bene che anche la famosa tolleranza olandese aveva dei limiti, soprattutto nella prima metà del secolo, antecedente al periodo della «Vera libertà» inaugurato da De Witt in veste di gran pensionario degli Stati d'Olanda. Negli anni Quaranta del Seicento, per fare un esempio, l'Università di Utrecht era uno dei grandi campi di battaglia nel dibattito su copernicanesimo e cartesianesimo. Le gerarchie

accademiche (soprattutto per voce dei religiosi conservatori) opponevano una strenua resistenza alle «pericolose innovazioni» della scienza e della filosofia. I docenti cartesiani di medicina, fisica e altre discipline erano andati incontro a un rude trattamento da parte del rettore Voetius e dei suoi alleati. Perfino negli anni Sessanta i *regenten* olandesi, laici e generalmente liberali, erano soggetti alle pressioni della Chiesa, che potevano dare origine ad azioni di repressione intellettuale, come testimonia la vicenda di Koerbagh ad Amsterdam. È vero che a gettare in prigione nel 1668 l'amico di Spinoza era stato il consiglio cittadino, ma a spingere per la condanna era stato il concistoro della Chiesa riformata.

Non è che la Chiesa cattolica e quella riformata fossero ostili alla scienza. Anche se nei libri di testo viene spesso presentato il caso di Galileo, l'idea che in quel periodo la religione fosse ostile *in toto* al progresso scientifico, nella teoria e nella pratica, è stata da tempo smentita, come mito negativo. Nel Medioevo e all'inizio dell'Età moderna, una notevole attività scientifica – nei campi della fisica, dell'astronomia, della meccanica, della chimica e di altre discipline – si svolse proprio nel contesto di istituzioni religiose, tra cui collegi gesuiti e facoltà universitarie piene di uomini di chiesa assolutamente ortodossi. Queste istituzioni, tuttavia, erano in genere molto conservatrici, per usare un eufemismo, e il pensiero scientifico e filosofico doveva rispettare certi limiti stabiliti esternamente alle rispettive discipline. La Chiesa cattolica poteva anche essere uno dei principali sostenitori della ricerca scientifica, ma i risultati ottenuti dovevano essere coerenti con le sue dottrine teologiche. Tra i cattolici, spettava al papa e ai rappresentanti da lui nominati – tra i quali gli arcivescovi delle diocesi locali – stabilire se una teoria sull'universo o uno studio sui corpi terrestri rappresentasse un pericolo per la fede; nelle province protestanti dei Paesi Bassi, erano i *predikanten* presenti nei concistori e nei sinodi a vigilare su quella che i grandi accademici dell'Università di Leida chiamavano «l'applicazione della filosofia al pregiudizio della teologia»⁵.

È vero che Giordano Bruno aveva negato alcuni dogmi centrali del cattolicesimo, compresa la Trinità, e che Koerbagh sembrava aver fatto ogni sforzo per mettere alla berlina credenze sacre care sia ai fedeli cattolici sia a quelli riformati, ma né Galileo né Descartes

avevano invece alcun interesse a trattare direttamente temi religiosi. Descartes, in realtà, fece di tutto per evitare di essere coinvolto in dispute teologiche, desiderando unicamente essere lasciato in pace per proseguire le sue indagini sulla filosofia naturale. E in che modo una semplice teoria della materia o una spiegazione delle leggi del moto potevano essere in contraddizione con le dottrine della teologia o rappresentare una minaccia per la fede?

Purtroppo, nel Seicento le cose non erano così semplici e la domanda, in effetti, può apparire alquanto ingenua. Lo stesso Descartes (nonostante le sue proteste) non dovette essere molto sorpreso dalla reazione che le sue idee filosofiche suscitarono nei teologi. Per gli uomini di chiesa della prima Età moderna, il problema del cartesianesimo – o di qualsiasi «nuovo» sistema filosofico –, per quanto strettamente terrene potessero essere le tesi che propugnava, non era che le sue teorie fossero empiricamente inadeguate o viziate da aporie logiche interne: gli attacchi e le proscrizioni (per esempio l'editto di Utrecht del 1642, che vietava l'insegnamento di qualsiasi filosofia che non fosse quella aristotelica) trovavano la loro motivazione in quelle che sembravano essere le implicazioni religiose della filosofia, per quanto oscure a occhi non ecclesiastici potessero risultare⁶.

Naturalmente, alcune teorie scientifiche erano considerate dalla Chiesa del tutto incompatibili con quelle verità su Dio e la natura che si credeva fossero proclamate, implicitamente o esplicitamente, dalle Sacre Scritture. Se la Bibbia affermava che in un giorno di battaglia il sole aveva sospeso il suo moto nel cielo, il modello copernicano di un sole fisso doveva essere ovviamente respinto. In altri casi, tuttavia, la censura ecclesiastica di idee evidentemente laiche aveva ragioni più complesse, soprattutto per il fatto che la nozione di ciò che rientrava effettivamente nel campo della dottrina religiosa aveva finito per riguardare ambiti sempre più ampi e numerosi. All'epoca, le spiegazioni fornite dalla scolastica aristotelica su un buon numero di articoli di fede, sia cattolici sia riformati, avevano praticamente acquisito lo status di dogmi religiosi. Descartes pensava di occuparsi semplicemente di metafisica, ma imparò molto presto che una parte del suo studio sulle proprietà dei corpi rivestiva per alcuni teologi cattolici un

significato ben preciso rispetto alla reale presenza di Cristo nell'ostia consacrata⁷. La particolare spiegazione della transustanziazione eucaristica attraverso le forme e le qualità neoaristoteliche era così profondamente radicata nella teologia cattolica da diventare parte essenziale del mistero stesso; negare la spiegazione aristotelica (come in sostanza aveva fatto Descartes) equivaleva a negare il miracolo eucaristico in sé.

La Chiesa cattolica e i concistori riformati, in qualità di guardiani della fede, vigilavano sia sulle questioni religiose sia su quelle filosofiche e scientifiche, presumendo di avere voce in capitolo non solo in materia di devozione ma anche di verità assolute.

Oggetto principale degli attacchi sferrati da Spinoza nel *Trattato* era per l'appunto l'idea che i limiti alla scienza e alla filosofia andassero determinati sulla base di criteri religiosi, e soprattutto a partire dalla Scrittura e dai suoi interpreti settari. Secondo lui, anche solo credere che *potesse* esistere un conflitto tra le discipline che ricercavano la conoscenza da un lato, e l'esortazione alla devozione religiosa dall'altro, significava subire una profonda incomprensione della natura della fede e del suo rapporto con la verità e la ragione. La confusione e l'intolleranza generate da tale incomprensione infettavano non solo l'accademia scientifica e la speculazione filosofica ma anche la compagine politica nel suo complesso. Per Spinoza, il divario tra fede e ragione, tra religione e filosofia, era altrettanto esclusivo di quello tra gli attributi di Pensiero ed Estensione nella sua metafisica della natura.

Nel gennaio del 1665 Spinoza ricevette la sua prima lettera da Van Blijenbergh. Il mercante di Dordrecht, che conosceva il filosofo solo attraverso la sua opera sui *Principia philosophiae* di Descartes, aveva dato avvio al carteggio per approfondire le concezioni di Spinoza sul male; in quel momento, Van Blijenbergh non poteva ovviamente sospettare che la ben più ampia trattazione filosofica a cui Spinoza stava lavorando sarebbe risultata per lui oltremodo inquietante: «Vedo anche ... la promessa che presto darete una più ampia edizione di queste *Meditazioni metafisiche* [*Cogitata metaphysica*]; e io l'aspetto avidamente, perché spero di vedervi qualcosa di particolarmente interessante»⁸. Cinque anni più tardi, Van Blijenbergh sarebbe rimasto sconvolto da quanto aveva letto nel

Trattato, al punto da dare alle stampe un'ampia confutazione di quel «libro blasfemo».

Nella lettera di gennaio, scritta in olandese, Van Blijenbergh spiega anzitutto a Spinoza che «nella mia indagine filosofica mi propongo di osservare costantemente due regole generali»: la prima consiste «nel concetto chiaro e distinto del mio intelletto», e su questo ogni buon cartesiano sarebbe stato d'accordo; la seconda regola riguarda invece «il Verbo rivelato di Dio», e prevede che «se per caso nel corso della mia ricerca avvenisse che la mia naturale conoscenza o sembrasse contrastare con questo Verbo o concordare meno bene con esso, tanta è l'autorità che ha per me il Verbo stesso, che i concetti, ch'io immagino chiari, li avrei per sospetti, piuttosto che collocarli sopra e contro quella verità che reputo a me prescritta in quel libro»⁹.

Nel paragrafo di apertura della sua risposta, Spinoza, che scrive in olandese (lingua in cui confessa di avere qualche difficoltà a esprimersi), contesta proprio questa seconda regola: «vedo ... che noi dissentiamo non soltanto su ciò che discende per ultimo dai principî, ma sui primi principî stessi, tanto che mi viene il dubbio se la nostra corrispondenza possa esserci di mutuo giovamento»¹⁰. Spinoza aggiunge poi: «Quanto a me ... poiché mi accorgo che quando ho raggiunto una solida dimostrazione, nessun altro pensiero può intervenire a infirmarne la solidità, riposo senza riserve su ciò che l'intelletto mi dimostra, lungi dal sospetto che in ciò io mi sia ingannato, né che la Sacra Scrittura, senza bisogno di assicurarmene, possa contraddirvi, poiché la verità non contrasta la verità».

Apparentemente, nella lettera Spinoza sembra esporre il cosiddetto approccio «dogmatico» al rapporto tra fede e ragione, secondo il quale i principî della fede e gli enunciati della Scrittura devono essere intesi in modo da conformarsi ai pronunciamenti veri della scienza e della filosofia. Come Maimonide e Meijer sostenevano che la Scrittura, in quanto fonte di verità rivelata, doveva essere interpretata in senso allegorico ogni qual volta un'interpretazione letterale poteva risultare incompatibile con una verità razionalmente dimostrata, così il dogmatico insisteva generalmente sul fatto che la verità era una sola e che la fede doveva adattarsi

alla ragione. Van Blijenbergh, al contrario, sembrava aver adottato la cosiddetta posizione «scettica», secondo cui la ragione – che dagli scettici era tradizionalmente vista come una facoltà debole e inaffidabile, particolarmente inadeguata a un ambito trascendente e coerente come la religione – doveva sottomettersi alla fede ogni qual volta le sue scoperte non si conformassero alle verità rivelate da Dio. Là dove il dogmatismo dava la priorità alla ragione umana, lo scetticismo esigeva che la ragione fosse subordinata alla rivelazione.

La lettera di Spinoza a Van Blijenbergh precede di pochi anni l'inizio della stesura del *Trattato*: o le osservazioni fatte a Van Blijenbergh non riflettevano una visione ponderata sull'argomento (e Spinoza poteva avere ottimi motivi per nascondere all'interlocutore le sue vere opinioni); oppure il punto di vista del filosofo subì un'evoluzione dopo aver messo da parte l'*Etica* per concentrare tutta la propria attenzione sui problemi teologico-politici. Comunque sia, è chiaro che nel *Trattato* Spinoza rifiuta sia il dogmatismo sia lo scetticismo¹¹ e compie ogni sforzo per dimostrare che, di fatto, la filosofia e la religione non hanno assolutamente nulla a che fare l'una con l'altra: la prima è la ricerca della conoscenza; la seconda riguarda l'obbedienza e l'agire umano. Le proposizioni filosofiche sono espresse in base al loro valore di verità, poiché solo le teorie vere ampliano la nostra comprensione del mondo e di noi stessi; le proposizioni della religione si valutano in base alla devozione e al valore motivazionale, e dovrebbero ispirare in noi l'amore di Dio e un comportamento etico nei confronti del prossimo. Questa separazione tra le sfere della filosofia e della fede è al centro della tesi di Spinoza in quello che è il tema stesso del *Trattato*: la difesa della «libertà di filosofare».

Come abbiamo visto, l'insegnamento fondamentale della Scrittura è morale: ama il tuo prossimo. Un principio che anche la sola ragione riesce a concepire, almeno da parte di chiunque abbia una sufficiente preparazione filosofica e sia in grado di comprendere quale sia l'autentica virtù. Nella Scrittura, tuttavia, l'insegnamento dell'amorevole bontà verso gli altri, intesa come «parola di Dio», non si impartisce appellandosi alla piena corrispondenza del libro con una qualche dimostrazione razionale, ma si scopre piuttosto esaminando la Scrittura in sé.

Se questo comandamento – ama il tuo prossimo – rappresenta il principio supremo della vera religione, come Spinoza ribadisce più volte, allora i canoni che ne derivano in subordine non possono che limitarsi a proposizioni che incoraggino l'obbedienza a tale principio: «La fede non esige tanto dogmi di verità, quanto dogmi di pietà ... non esige espressamente dogmi veri, ma quelli che sono necessari all'obbedienza, e cioè a confermare l'animo nell'amore del prossimo»¹². Coloro che trovano la motivazione a un comportamento virtuoso nella Bibbia, piuttosto che nelle dimostrazioni dell'*Etica*, imparano infatti dagli scritti profetici soltanto quelle cose a cui credere è più utile, perfino necessario, per spronare all'amore verso Dio e i propri simili.

Nel capitolo XIV del *Trattato* Spinoza elenca queste credenze fondamentali, insieme con le ragioni che ci inducono a pensare che siano necessarie per obbedire alla legge di Dio:

I. Esiste Dio, e cioè un ente supremo, sommamente giusto e misericordioso, o esemplare della vera vita; infatti, chi non sa o non crede che egli esista, non può a lui obbedire né riconoscerlo come giudice.

II. Egli è unico. Che anche questo sia assolutamente richiesto alla suprema devozione, all'ammirazione e all'amore verso Dio, nessuno può dubitare, in quanto che la devozione, l'ammirazione e l'amore non nascono che dall'eccellenza di uno solo sopra tutti gli altri.

III. Dio è presente ovunque, ovvero, tutte le cose gli sono manifeste. Se le cose si ritenessero a lui nascoste o si ignorasse che egli vede tutto, si dubiterebbe dell'equità e della giustizia con la quale egli dirige ogni cosa e non se ne avrebbe notizia.

IV. Egli ha il diritto e il dominio supremo di ogni cosa, né egli fa qualcosa per costrizione di qualche legge, ma per suo assoluto beneplacito e in virtù di una sua grazia singolare. Tutti, infatti, sono assolutamente tenuti a obbedirgli; egli invece a nessuno.

V. Il culto di Dio e l'obbedienza a lui consistono nella sola giustizia e nella carità, ossia nell'amore

verso il prossimo.

VI. Soltanto coloro che obbediscono a questa regola di vita sono salvati, mentre tutti gli altri che vivono sotto il dominio delle passioni, sono perduti. Se gli uomini non credessero questo fermamente, non avrebbero alcun altro motivo per preferire di obbedire a Dio piuttosto che alle passioni.

VII. Dio perdona infine i peccati a coloro che ne sono pentiti. Infatti, nessuno vi è che non pecchi, e se non si stabilisse questo principio, tutti dispererebbero della loro salvezza, né avrebbero alcun motivo di credere nella misericordia di Dio; mentre colui che crede questo fermamente, e cioè che Dio per la sua misericordia e per la grazia con cui dirige ogni cosa perdona i peccati degli uomini, e che per questa ragione si accende maggiormente d'amore verso Dio, questi realmente conobbe il Cristo secondo lo spirito, e il Cristo è in lui¹³.

L'assunto di Spinoza è che solo chi crede all'esistenza di un Dio libero, giusto e misericordioso, onnisciente e onnipotente, e soprattutto che si leva in giudizio sulle sue creature, obbedirà volentieri e con coerenza all'ordine divino di amare Dio e, imitando questo messaggio divino nel proprio comportamento, tratterà gli altri con giustizia e carità. L'altezza di queste profonde convinzioni non ha nulla a che vedere con la loro verità; di fatto, esse non hanno alcun bisogno di essere vere. A rigor di termini – vale a dire “spinozisticamente” parlando –, molte sono addirittura false (il che non deve sorprendere, dato che gli autori della Scrittura non erano uomini istruiti). Dio (o Natura) non è giusto e misericordioso, né si leva in giudizio su di noi, e tanto meno dispensa il perdono e il castigo. E benché le altre credenze, se correttamente interpretate, possano essere vere (Dio o Natura è uno ed è l'onnipotente causa di tutto), a costituirne il valore non è la loro verità intrinseca bensì la loro efficacia pragmatica.

Gli articoli di fede non dicono nulla di incarnazioni, resurrezioni, vergini partorienti, roveti ardenti o delizie del paradiso, né contemplano orazioni, cerimonie e rituali; né esigono che si creda nei miracoli, o in un'interpretazione creazionista del cosmo. La fede tace quando si tratta della fisica celeste o della struttura dei corpi terrestri, e lascia ogni individuo libero di concepire la natura di Dio

come meglio crede: «Se, cioè, [Dio] sia fuoco o spirito o luce o pensiero, ecc., tutto questo non interessa la fede». Quando si tratta di dettagliate questioni di teologia metafisica, «comunque ciascuno la pensi ... è lo stesso». Le opinioni di un uomo su queste cose possono essere vere o false, purché egli creda sinceramente. Tutto dipende da ciò che meglio favorisce l'obbedienza, e questo sarà diverso per ogni individuo. «Ciascuno ... deve adattare alla propria intelligenza questi dogmi della fede e interpretarli per sé nel modo in cui gli sembra di poterli più facilmente accettare senza alcuna esitazione e con piena adesione affinché conseguentemente obbedisca a Dio con pieno consenso dell'animo»¹⁴. Quella che Spinoza definisce fede «universale» o «cattolica» è una fede ridotta ai minimi termini, messa espressamente insieme per aumentare al massimo il comportamento etico e sopire quanto più possibile le controversie religiose.

L'insistenza con cui Spinoza ribadisce la *necessità* di questi principî per la fede e la vera religione può sembrare strana, tanto più che alcuni di essi sono falsi¹⁵. Ci aspetteremmo piuttosto che il filosofo dicesse che la credenza in un Dio onnipotente, giusto e misericordioso è assai efficace per esortare gli uomini a obbedire alla sua parola e a praticare la giustizia e la carità, e forse anche che tale credenza è indispensabile alle masse. La tesi che queste proposizioni siano necessarie alla *fede* appare invece in contraddizione con l'idea spinoziana che alcune persone possano essere condotte alla virtù e alla vera religione più dalla riflessione filosofica che dagli scritti profetici. In che modo queste credenze, che danno vita a una concezione quanto mai tradizionale, addirittura antropomorfa, di una divinità provvidenziale, possono essere *essenziali* all'obbedienza e alla salvezza, quando proprio nell'*Etica* viene delineato un percorso perfettamente razionale – e più sicuro – verso la «beatitudine» e l'amore di Dio?

La persona che ama Dio e il suo prossimo in virtù di una «conoscenza intellettuale o esatta di Dio» si trova tuttavia in una posizione assai diversa rispetto a quella che lo fa senza aver raggiunto questa suprema condizione della conoscenza. L'individuo filosoficamente dotato – e Spinoza definisce questa perfezione un «dono» – non *obbedisce* esattamente al comandamento di amare Dio e di agire secondo giustizia e carità; piuttosto, *gode* dell'amore di

Dio e agisce sempre in modo virtuoso nei confronti degli altri come conseguenza naturale, perfino necessaria, della sua vera conoscenza di Dio o Natura. Per lui, la salvezza non è una questione di fede.

L'amore di Dio, infatti, non è un'obbedienza, ma una virtù, la quale si trova necessariamente nell'uomo che conosce veramente Dio. Ma l'obbedienza concerne la volontà del comandante, non la necessità e la verità della cosa ... Si aggiunga poi che i decreti di Dio sembrano a noi, come abbiamo dimostrato, a guisa di diritti e istituti, fino a che ne ignoriamo la causa; ma, conosciuta questa, tosto cessano di essere diritti, e sono da noi accettati come verità eterne, e cioè l'obbedienza si trasforma tosto in amore, che scaturisce dalla vera conoscenza altrettanto necessariamente quanto la luce dal sole. Seguendo la ragione, dunque, possiamo bensì amare Dio, ma non prestargli obbedienza: giacché, come non possiamo accettare quali divini i diritti di Dio, finché ne ignoriamo la causa, così nemmeno possiamo con la ragione concepire che Dio promulghi leggi alla maniera di un principe¹⁶.

Chi è guidato dalla ragione sa che, in verità, Dio (o Natura) non è un legislatore e non impartisce ordini; il suo comportamento giusto e caritatevole non è pertanto, a rigor di termini, una forma di obbedienza (alle leggi) ma una conseguenza inevitabile della sua virtù intellettuale¹⁷.

Gli esseri umani, per la maggior parte, non sono tuttavia filosofi, e il vero scopo della Scrittura non è diffondere la conoscenza bensì incoraggiare l'obbedienza e rafforzare l'amore per la giustizia. Poiché la Scrittura dipinge Dio antropomorficamente in veste di legislatore, la persona devota ma priva di basi filosofiche ama Dio e il suo prossimo mossa dalla fede, in quanto crede di essere comandata a questo da Dio stesso, e agisce pertanto per obbedienza e senso del dovere. Spinoza, che a volte si dimostra sprezzante nei confronti di chi compie il suo dovere solo per paura del castigo o nella speranza di una ricompensa, sembra essersi qui riconciliato

con questa realtà: «Quella conoscenza, che per mezzo dei profeti Dio esige universalmente da tutti e alla quale ciascuno è tenuto, non è altro se non la conoscenza di quella divina giustizia e di quella carità, che sono entrambe facilmente insegnate dalla stessa Scrittura»¹⁸. Ognuno è libero di leggere la Scrittura come desidera e di credere ciò che vuole di Dio (e del mondo naturale), a condizione che la sua lettura e le sue convinzioni siano coerenti con il principale messaggio morale dei profeti – spingendolo ad agire secondo giustizia e carità – e che egli (non a caso) permetta la stessa libertà a tutti gli altri.

Ma proprio come la filosofia (e tutto quello che è vero) non stabilisce ciò che appartiene alla fede (e che meglio promuove l'obbedienza a Dio), così la fede non ha alcun diritto di porre limiti al filosofare. Le autorità religiose vanno ben oltre il loro legittimo mandato quando lottano per esercitare un controllo sulla ricerca della conoscenza e per decidere ciò che deve essere accettato come vero.

La fede, dunque, concede a ciascuno somma libertà di filosofare e di professare senza colpa le opinioni che vuole intorno a ogni cosa, condannando essa come eretici e scismatici soltanto coloro che insegnano dottrine atte a suscitare ribellione, odio, discordia e ira, e considerando invece come fedeli soltanto quelli che, in proporzione alla forza della loro ragione e alle proprie facoltà, diffondono la giustizia e la carità¹⁹.

Dogmatici e scettici sono peraltro entrambi in errore: la filosofia non è l'ancella della fede, come del resto la fede non è l'ancella della filosofia. La religione non ha diritto di chiedere nient'altro che l'amore verso Dio e gli altri esseri umani né di insistere su credenze diverse da quelle strettamente indispensabili a favorire gli atteggiamenti e i comportamenti a ciò adeguati. La libertà di filosofare si estende anche al filosofare su Dio. Credere che l'attività filosofica e scientifica debba essere strettamente sorvegliata da ecclesiastici e che i limiti di tale attività debbano essere stabiliti dal dogma religioso e dalle parole dei profeti significa rendersi colpevoli di un grave errore di attribuzione categorica. «Tra la fede,

o la teologia, e la filosofia non esiste alcun rapporto né alcuna affinità»²⁰.

Nella sua analisi della Scrittura, Spinoza aveva dimostrato che Maimonide si era sbagliato e che il significato degli scritti profetici non deve essere costretto a conformarsi alla ragione e alla filosofia. Ora dimostra invece che si era sbagliato il cardinale Bellarmino e che la filosofia – che si tratti di filosofia naturale o di metafisica – non deve essere costretta a conformarsi alla fede. Se la Bibbia, come sostiene Spinoza, non è fonte di verità filosofiche o scientifiche ma solo di alcuni articoli di fede molto semplici, allora non la si può usare per valutare le affermazioni delle discipline laiche e giustificare la censura. La posizione di Spinoza potrebbe essere riassunta al meglio dalla famosa frase pronunciata da Galileo più di cinquant'anni prima: «l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo»²¹.

L'ingerenza delle gerarchie ecclesiastiche rappresenta una minaccia non solo al progresso della filosofia e della scienza ma anche al benessere dello Stato. La capacità del clero di esercitare la censura sull'indagine filosofica è infatti direttamente proporzionale alla sua influenza sulla politica interna. Nel *Trattato*, pertanto, l'appello di Spinoza per la libertà di filosofare nello Stato è al tempo stesso un appello per uno Stato in cui i capi delle religioni settarie non abbiano alcuna influenza sugli affari pubblici, comprese le questioni intellettuali e culturali. Alla fine, Spinoza si spinge anche oltre, sostenendo che è la religione, nella misura in cui si tratta di una pratica e di un'attività pubblica, a dover essere controllata dalle autorità laiche della società: egli può tuttavia proporre questa tesi solo dopo aver svolto un'indagine sulla natura dello Stato stesso. Nel capitolo XVI, il *Trattato* prende quindi una piega decisamente politica.

Spinoza era un attento lettore degli scritti di politica antichi e moderni. La sua biblioteca comprendeva le opere complete di Machiavelli, così come le pubblicazioni dei più recenti pensatori repubblicani olandesi, per esempio Grotius e i fratelli Pieter e Johan de La Court. La maggiore influenza sulla filosofia politica di Spinoza fu tuttavia esercitata dalle opere di Hobbes, sia il *De Cive*, che possedeva, sia *Leviatano*, che a quanto pare non faceva parte della

sua biblioteca ma che aveva comunque letto.

Hobbes, come abbiamo visto, descrive lo Stato civile rilevandone le origini teoriche (se non storiche) nella «condizione naturale del genere umano», o stato di natura²². Si tratta di una condizione immaginaria, presupposta a puro fine euristico per spiegare la logica dell'obbligo politico. Lo stato di natura costituisce un ambiente prepolitico, privo di forme di governo e perfino di organizzazione sociale; è caratterizzato dalla «guerra di tutti contro tutti», in cui ogni individuo segue la legge più elementare della natura e si concentra nella ricerca sfrenata del proprio tornaconto personale. In tali circostanze, ognuno ha il diritto di fare tutto il possibile per proteggere e difendere se stesso e per ottenere qualsiasi cosa potrà contribuire, a suo giudizio, a preservare la sua esistenza e a migliorare il proprio benessere. Nello stato di natura non esiste giusto e sbagliato, non c'è né giustizia né ingiustizia. In assenza di qualsiasi «potere comune che tenga [gli uomini] in soggezione», la violenza e la paura continua sono la norma. Si tratta di una condizione in cui, secondo le famose parole di Hobbes in *Leviatano*, «la vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve»²³.

In un tale stato di cose, «dove ogni uomo è nemico di ogni uomo», le persone ragionevoli finiscono per rendersi conto che l'autoconservazione e la sicurezza della proprietà in realtà si realizzano meglio non già difendendosi con perpetui conflitti bensì assicurando la pace. La legge naturale (o quelli che Hobbes definisce nel *De Cive* «dettami della ragione») impone dunque di intraprendere anche passi positivi per uscire dallo stato di natura. Ciò accade addivenendo a una tregua consensuale con gli altri e frenando con la volontà il perseguimento del proprio esclusivo vantaggio. È così che individui razionali scelgono di unirsi e di rinunciare ai diritti illimitati ma incerti di cui godevano nello stato di natura: si impegnano ad astenersi dalle reciproche offese e perfino di fornirsi mutua assistenza. Ciascuno è chiamato a comportarsi in maniera favorevole al mantenimento dell'accordo raggiunto, dimostrando autocontrollo, disponibilità, equità, cortesia, rispetto e altre virtù naturali – in breve, si impegna a non fare agli altri quello che non vorrebbe fosse fatto a se stesso²⁴.

Questi protocittadini, tuttavia, si rendono anche conto del fatto che un accordo è valido soltanto quanto è valido il potere che sta dietro di esso, e che oltre alla coscienza individuale dev'esserci qualcosa in grado di trattenere la gente dall'approfitarsi degli altri non appena se ne presentino il desiderio e l'opportunità: «Quindi il *consenso*, ovvero una *società* costituita senza una potestà comune, per mezzo della quale i singoli sono governati con il timore della pena, non è sufficiente alla sicurezza richiesta per l'esercizio della *giustizia naturale*»²⁵. Le parti che hanno stipulato la tregua compiono pertanto un passo ulteriore e danno vita con una sorta di contratto a una formale comunità politica, con un potere sovrano designato al suo comando. In base a tale contratto, le parti trasferiscono tutti i loro diritti al sovrano, conferendogli l'autorità di applicare il contratto e punire i trasgressori. Nella nuova entità statale, il sovrano detiene un potere assoluto – e Hobbes intende davvero potere *assoluto* –; qualsiasi altro accordo che ponesse restrizioni al potere sovrano, o prevedesse l'esistenza di fonti alternative di autorità statale, non consentirebbe al sovrano di compiere in modo efficace il suo mandato. Solo il sovrano – sia esso rappresentato da un individuo (monarchia), da un consiglio ristretto (aristocrazia) o da un organo di rappresentanza di tutti i cittadini nel loro complesso (democrazia) – ha il diritto di promulgare leggi e di stabilire tutte le sanzioni necessarie a garantire che l'accordo che è alla base dello Stato venga rispettato e che siano mantenute la pace e la difesa comune. I cittadini, a loro volta, sono tenuti da quel momento a obbedire al sovrano e alle leggi vigenti.

In questo modo, le molteplici volontà, che nello stato di natura si opponevano l'una all'altra, sono sostituite da un unico potere che tutto governa: quello del sovrano. Nella visione di Hobbes, i cittadini che stringono un patto politico rinunciano a molte cose sottomettendosi all'autorità assoluta del sovrano; ma in questo modo non fanno che riappropriarsi, con basi più solide, di ciò che andavano cercando fin dall'inizio. Se la paura costituisce la principale motivazione per stringere un patto politico, una volta che l'accordo è stipulato, essa lascia il posto alla pace e alla sicurezza.

Anche le considerazioni politiche di Spinoza sullo Stato iniziano dalla visione immaginaria di uno stato di natura che, come egli stesso ammette, «non è nulla più che una teoria», e il contratto

sociale che ne consegue tra i suoi membri (*pactum*) ricorda sotto molti aspetti rilevanti quello di Hobbes²⁶. Come per altri filosofi appartenenti alla tradizione del contrattualismo, il principale punto di accordo fra Hobbes e Spinoza è che l'origine e la legittimità di un governo non risiedono nella volontà di Dio – nucleo fondamentale della teoria del «sovrano per diritto divino» proposta nel Cinquecento dal giurista francese Jean Bodin – bensì in una convenzione assolutamente umana.

Al pari di Hobbes, Spinoza ritiene che tutti gli esseri umani siano sostanzialmente spinti dall'interesse personale. Per natura, e anche per necessità, siamo solo agenti spinti dall'egoismo a perseguire qualsiasi cosa riteniamo possa contribuire all'autoconservazione e all'accrescimento della nostra forza. Si tratta di un principio fondamentale della natura, su cui sia il *Trattato* sia l'*Etica* fondano il diritto basilare di ogni persona di fare tutto ciò che è in suo potere per sopravvivere e prosperare. Nell'*Etica* Spinoza scrive:

... ciascuno esiste per supremo diritto di natura, e quindi ciascuno per supremo diritto di natura fa ciò che segue dalla necessità della sua natura; e perciò per supremo diritto di natura ciascuno giudica quale cosa sia buona, quale cattiva, e provvede alla sua utilità a suo talento ... e si vendica ... e si sforza di conseguire ciò che ama e distruggere ciò che ha in odio²⁷.

Nello stato di natura, dove non c'è nessun governo e nemmeno un semplice accordo tra gli individui, ognuno è libero di esercitare questo diritto e di perseguire senza restrizioni ciò che crede, a torto o a ragione, possa volgersi a proprio vantaggio. La stessa idea introduce nel *Trattato* la discussione politica in senso stretto.

Tutto ciò, dunque, che ciascuno, considerato sotto il solo potere della natura, giudica a sé utile, sia perché guidato dalla sana ragione sia perché trascinato dalle passioni, gli è lecito perseguirlo di pieno diritto naturale; e in qualunque modo, sia con la forza, sia col dolo, sia con le preghiere, sia, infine, con qualunque altro mezzo che torni a lui più comodo, e per conseguenza di considerare

come nemico colui che tenta di impedirgli di raggiungere il suo scopo²⁸.

Se questo sforzo per realizzare il proprio scopo fosse diretto in modo razionale, guidato non dalle passioni e dalle emozioni ma dalla vera conoscenza, allora ciascuno agirebbe secondo il proprio diritto naturale non solo senza arrecare danno o difficoltà agli altri, ma anzi, al contrario, soccorrendoli e aiutandoli a vivere rettamente. L'individuo razionale ben comprende che la cooperazione e la generosità sono nel suo migliore interesse.

Purtroppo, come Spinoza ammette nell'*Etica*, «accade raramente che gli uomini vivano sotto la guida della ragione; e, invece, essi sono stati disposti in modo da essere per lo più invidiosi e molesti gli uni verso gli altri»²⁹. Allo stesso tempo, gli esseri umani possono vivere soltanto in mezzo ai loro simili. Quindi, a meno che il perseguimento del tornaconto personale tra questi individui inevitabilmente destinati a coesistere non venga in qualche modo frenato, vuoi a opera di una persona guidata dalla retta ragione vuoi da una qualche autorità superiore che, agendo in nome della ragione, miri «unicamente al vero bene per gli uomini», l'esistenza quotidiana rimarrà un'avventura incerta e rischiosa, piena di pericoli, ansia e costanti difficoltà. Se ognuno è libero di fare quello che vuole, non importa se motivato da giustizia e generosità o da rabbia e invidia, allora la vita nello stato di natura sarà «miseranda» e l'originario obiettivo dell'autoconservazione sarà molto difficile da conseguire a lungo.

In circostanze del genere, gli individui alla fine comprendono che avranno più vantaggi se abbandonano la ricerca sfrenata del proprio vantaggio personale e si riuniscono in «un solo corpo», cioè in una comunità politica, in cui «[gli uomini] dovettero necessariamente unirsi e far sí da avere collettivamente il diritto che ciascuno per natura aveva su tutte le cose e che questo fosse determinato, non più dalla forza e dall'istinto di ciascuno, ma dal potere e dalla volontà di tutti»³⁰. Il sacrificio del diritto e del potere individuale si rende quindi necessario al fine di rendere possibili le condizioni per una «vita sicura e buona». I membri di questa comunità si accordano inoltre sul fatto che la volontà comune da loro istituita sia diretta secondo principî razionali e universali, al fine di mantenere un migliore controllo sui loro appetiti irrazionali, diversi

e spesso conflittuali.

È questo è il *pactum* che, nel *Trattato*, Spinoza vede come origine giustificativa dello Stato. L'obbligo politico, almeno in linea di principio se non come fatto storico³¹, è il risultato di un accordo razionale e volontario con cui gli individui acconsentono a trasferire a un'autorità comune il diritto e il potere di perseguire solo il loro vantaggio, e accettano il governo della volontà di tutti nella misura in cui sia guidata dalla ragione. Ciò che ricevono in cambio è la pace, una vita più sicura e un godimento duraturo dei beni che più apprezzano.

Se tutti si comportassero sempre in modo razionale, l'accordo e la volontà comune sarebbero rispettati naturalmente, poiché i cittadini capirebbero che è nel loro stesso interesse obbedire agli ordini, cioè alle leggi: «Se tutti gli uomini potessero facilmente farsi guidare dalla sola ragione a riconoscere la somma necessità e utilità dello Stato, non ve ne sarebbe alcuno che non detesterebbe assolutamente ogni ricorso alla frode»³². (In realtà, a un certo punto del *Trattato* Spinoza afferma che individui perfettamente razionali non avrebbero nemmeno bisogno di leggi: «Se gli uomini fossero per natura costituiti in modo da non desiderare se non ciò che la vera ragione indica, la società non avrebbe affatto bisogno di leggi, ma per sé sarebbe sufficiente che agli uomini fossero insegnati i veri principî della vita morale perché facessero spontaneamente, con retta e schietta intenzione, ciò che è veramente utile»³³.)

In assenza di questa razionalità universale, tuttavia, la motivazione primaria per spingere i cittadini a rispettare l'accordo dovrebbe essere di tipo emotivo, cioè la paura che le conseguenze negative della disobbedienza all'autorità dello Stato siano superiori a qualsiasi beneficio ottenibile a breve termine. È pertanto parte essenziale del contratto politico che alla comunità sia riconosciuta la capacità di imporre la propria volontà e di punire i trasgressori. Una società politica può essere mantenuta, insiste Spinoza (nella parte dell'*Etica* dedicata alla politica, scritta probabilmente *dopo* che aveva terminato il *Trattato*), solo se lo Stato ha «il potere di prescrivere una regola comune di vita, di far leggi e di rafforzarle, non con la ragione, che è incapace d'ostacolare gli affetti ... ma con minacce»³⁴.

In realtà, al pari di Hobbes, Spinoza ritiene che il contratto sociale possa funzionare solo se allo Stato è riconosciuto il *potere assoluto* di applicare «il sovrano diritto naturale» su tutto ciò che gli è stato demandato. Nel *Trattato* si afferma che «la somma potestà non è soggetta ad alcuna legge, ma ... tutti debbono ad essa obbedire in tutto: giacché questo deve essere stato tacitamente o espressamente pattuito fra tutti, quando si trasferirono nella società ogni proprio potere di difendersi e cioè ogni proprio diritto». I singoli cittadini non riservano a se stessi alcun diritto, in quanto tale limitazione alla «somma potestà» introdurrebbe una frammentazione nella piena sovranità dello Stato – esisterebbero infatti tanti *loci auctoritatis* quanti sono i cittadini –, determinandone la possibile dissoluzione a causa delle discordie civili. I cittadini che hanno stipulato il contratto si sono «assoggettati [al potere costituito] in modo assoluto ... ne segue che ... siamo tenuti ad eseguire assolutamente tutti gli ordini della suprema autorità, anche nel caso che essa imponga delle assurdità: la ragione, infatti, comanda di agire in modo da scegliere tra due mali il minore»³⁵.

Uno Stato onnipotente, dunque, investito della piena autorità di imporre la propria volontà, e un sovrano che, attraverso le minacce e la paura, costringe all'obbedienza i suoi sudditi: è difficile credere che questa sia la visione di un uomo reputato un pensatore liberale e tollerante. È possibile che Spinoza avesse preso troppo a cuore le lezioni assolutistiche di Hobbes?³⁶.

Tra i due teorici della politica esiste tuttavia una differenza fondamentale: mentre Hobbes ritiene che la sovranità debba essere affidata a un singolo individuo e che la monarchia costituisca la forma di governo più stabile ed efficace, Spinoza ritiene che agli scopi dello Stato sia più funzionale la democrazia³⁷. Nella comunità politica ideale di Spinoza il diritto di determinare che cosa sia nell'interesse di tutti, di emanare leggi e di farle rispettare è riservato al popolo nel suo complesso. Questo è il messaggio che ritroviamo nel *Trattato teologico-politico* e, benché in maniera più elusiva, nel *Trattato politico*, scritto diversi anni dopo e rimasto incompiuto a causa della morte dell'autore.

Spinoza appare alquanto sensibile all'accusa secondo cui, concedendo il potere assoluto allo Stato, si rendono di fatto schiavi i

suoi cittadini; è quindi lui stesso a rassicurarci: «Si aggiunga che a questo rischio, di sottomettersi cioè senza riserve all'arbitrio e al potere altrui, ciascuno poteva esporsi senza timore»³⁸, e questo, in parte, perché il potere dello Stato di imporre la propria volontà è subordinato al fatto di impartire ordini ragionevoli e di emanare leggi che mirino unicamente al bene comune. Non appena il sovrano diventa tirannico e autocratico, l'efficacia del suo potere diminuisce inevitabilmente, perché i cittadini si oppongono alla sua autorità e riprendono nelle loro mani il potere che in origine gli avevano concesso; Spinoza ritiene che attraverso il contratto sociale i cittadini trasferiscano al sovrano solo il loro *potere*, preservando i propri *diritti* naturali anche nello Stato³⁹. Esiste quindi una sorta di controllo naturale sul governo tirannico, o almeno così ritiene Spinoza (peccando forse di eccessivo ottimismo)⁴⁰.

La democrazia, inoltre, garantisce maggiore stabilità per il fatto che, fra tutte le forme di governo, è la meno soggetta a prendere una piega irragionevole e ad alienarsi i cittadini, perché «è quasi impossibile, infatti, che la maggior parte di un consorzio, se questo è grande, convenga in un unico assurdo»⁴¹. Spinoza presuppone evidentemente che, in un'assemblea democratica, si superino le divergenze innescate dagli appetiti irrazionali e particolaristici dei singoli individui e che la conseguente «volontà» del gruppo rifletta un consenso incentrato sulla logica del benessere comune. Poiché gli esseri umani, come Spinoza dimostra nell'*Etica*, «si accordano sempre necessariamente per natura», in quanto «vivono sotto la guida della ragione» e solo se «sono combattuti da affetti che sono passioni possono essere contrari gli uni agli altri»⁴², sarebbe quasi impossibile per un'assemblea democratica sufficientemente grande trovare un accordo su eventuali proposte di legge dettate unicamente dagli appetiti egoistici di uno o di pochi legislatori in preda alle passioni; solo leggi razionali possono garantire le piene funzioni del processo deliberativo dell'assemblea. Lo scopo fondamentale della democrazia «è quello di evitare gli assurdi dell'istinto e di contenere gli uomini per quanto è possibile entro i limiti della ragione, affinché vivano nella concordia e nella pace»⁴³. In una democrazia, il potere sovrano governa costantemente nell'interesse dei cittadini, almeno in teoria, e promulga soltanto quelle leggi dettate dalla ragione e rivolte al «benessere di tutto il popolo».

Altrettanto importante è il fatto che in una democrazia, dove «tutta intera la società, se è possibile, deve esercitare collegialmente il potere», i cittadini rimangono liberi al massimo grado, e questo perché obbedendo al potere sovrano non fanno che obbedire a se stessi: «Il potere è nelle mani di tutti e le leggi sono sancite per comune consenso; in una simile società, sia che aumenti o che diminuisca la somma delle leggi, il popolo rimane ugualmente libero, in quanto non agisce secondo la volontà altrui, ma per suo proprio consenso»⁴⁴. In una democrazia, in cui le leggi sono create sotto la guida della ragione, la volontà del sovrano non solo è la volontà del popolo, ma ne rappresenta la volontà *razionale*. Obbedendo al potere sovrano, i cittadini perseguono il loro vero interesse (anziché essere guidati dai loro appetiti irrazionali) e vivono secondo la giusta ragione. Al contrario, se il potere appartiene a uno solo o a un ristretto sottoinsieme di cittadini, il rispetto delle leggi è più una questione di obbedienza in senso stretto, cioè di sottomissione all'autorità di un altro o di «agire secondo gli ordini»: si tratta di quello che nell'*Etica* viene definito «vincolo» alle passioni, in quanto si agisce secondo i comandi di un altro.

La democrazia, quindi, rappresenta l'autonomia per i cittadini, laddove monarchia e aristocrazia sono «una violazione della libertà» e rischiano di degenerare in una sorta di schiavitù, soprattutto se il governante non opera per garantire il benessere del popolo. Il governo democratico, secondo Spinoza, è quindi

... il più naturale e il più conforme alla libertà che la natura consente a ciascuno. In esso, infatti, nessuno trasferisce ad altri il proprio naturale diritto in modo così definitivo da non essere poi più consultato; ma lo deferisce alla parte maggiore dell'intera società, di cui egli è un membro⁴⁵.

La democrazia, più di ogni altra forma di governo, preserva l'uguaglianza tra i cittadini e la libertà degli individui.

Sotto questo importante aspetto, a influenzare la filosofia politica del *Trattato* non è stato tanto Hobbes quanto ciò che Spinoza aveva letto nei trattati dei fratelli De La Court, che tanto ammirava. Pieter e Johan, dal canto loro, avevano studiato coscienziosamente il *De*

Cive e, piú tardi, *Leviatano*, e ciò che Spinoza aveva trovato nei loro scritti in olandese – *Politike Discoursen* («Discorsi politici») e *Consideratien van Staat, ofte Politike Weegschaal* («Osservazioni sullo Stato, o L'equilibrio politico») – non era che la visione di Hobbes filtrata attraverso il repubblicanesimo olandese. I De La Court concordavano con il filosofo inglese sul fatto che le origini dello Stato risiedevano in un accordo con cui gli individui che vivevano in uno stato di natura conferivano autorità a un potere politico centrale, allo scopo di limitare la ricerca sfrenata del tornaconto personale e di creare condizioni stabili per la pace e la sicurezza. I fratelli De La Court sostenevano tuttavia che questo fine era piú facilmente raggiungibile con la democrazia, in cui l'emanazione di leggi razionali nell'interesse dei cittadini è praticamente certa e dove è meno probabile che la «volontà popolare» rispecchi unicamente il volere personale ed egoistico del sovrano.

L'analisi della democrazia che Spinoza include nel *Trattato* lascia molto a desiderare: per esempio, non presenta un modello della sua visione del funzionamento di un organismo democratico; non fa menzione del modo in cui dovrebbe essere strutturata la sua società democratica ideale; né offre alcuna spiegazione dettagliata di come la volontà dei cittadini possa trovare espressione nella volontà del sovrano, se nella forma plebiscitaria di una democrazia diretta, oppure attraverso rappresentanti eletti; non viene neppure detto a chi andrebbe il compito di mettere in atto tale volontà. Tutti questi argomenti, con molta probabilità, dovevano essere il tema dei capitoli sulla democrazia del *Trattato politico*, un lavoro meno teorico, piú «pratico» e realista, basato a partire «dalla comune natura o condizione degli uomini»⁴⁶. Purtroppo, dopo aver completato i capitoli che trattavano della monarchia e dell'aristocrazia, Spinoza morì, avendo scritto appena pochi paragrafi sulla democrazia.

Una filosofia politica si distingue non solo per la posizione che assegna al *locus auctoritatis* o per quella che propugna come migliore organizzazione della società, ma anche per ciò che considera come scopo primario dello Stato. Secondo i liberali classici, come John Locke, a un governo spetta anzitutto il compito di proteggere la vita, la libertà e le proprietà dei suoi cittadini. Il

ruolo dello Stato, secondo questo tipo di liberalismo, è di assicurare la pace e la sicurezza, creando le condizioni di base minime per consentire agli individui di vivere liberamente la vita che scelgono e di perseguire ciò che ritengono meritevole, ma non quello di imporre ai cittadini sistemi assiologici sostanziali, né di costringerli a seguire una specifica concezione di vita soddisfacente⁴⁷. Per il liberalismo classico, in presenza di tesi contrapposte su come la gente dovrebbe vivere, lo Stato deve rimanere neutrale e limitarsi a permettere ai cittadini di condurre come vogliono la propria esistenza.

La tradizione repubblicana, al contrario, tende a sottolineare il ruolo dello Stato nel plasmare buoni cittadini, e talvolta anche nel farne brave persone. La *Repubblica* di Platone offre solo l'esempio più famoso di questa visione dello Stato. Per il Rinascimento e i primi teorici moderni del repubblicanesimo, come Machiavelli e Montesquieu, un governo dovrebbe impegnarsi attivamente a inculcare nel popolo particolari virtù civiche. Anziché limitarsi a concedere la libertà ai cittadini, fornendo loro perfino i mezzi per realizzare le loro individuali concezioni di vita soddisfacente, il ruolo dello Stato – ben più importante – dovrebbe far sì che siano loro stessi a adottare una concezione comune del bene pubblico e ad agire in conformità a essa. Il virtuoso cittadino repubblicano identifica quindi il proprio benessere personale con la prosperità della società nel suo complesso.

La filosofia politica esposta da Spinoza nel *Trattato* non si adatta perfettamente a nessuna categoria, liberale o altra (benché la stessa cosa si possa dire della filosofia politica di quasi tutti i pensatori dell'epoca). Appare tuttavia chiaro che egli immagina per la «somma potestà», inclusa quella democratica, un ruolo sostanziale nella vita morale dei cittadini. Lo scopo dello Stato non è semplicemente di proteggere la vita e la proprietà o di difendere le libertà civili, consentendo peraltro alle persone di fare ciò che vogliono e di vivere secondo i valori che hanno scelto. Per Spinoza, una comunità politica ben funzionante, che (in teoria) porta gli individui dallo stato di natura a una comunità organizzata, non si limita infatti a fornire quel minimo di pace e di sicurezza che costituiscono in assoluto la prima motivazione a aderire al contratto sociale. Sotto gli auspici dello Stato, l'uomo ha la possibilità di

accrescere la propria libertà e la propria virtù, il che, per Spinoza, equivale a vivere secondo ragione acquisendo un maggiore controllo sulle passioni.

Dai fondamenti dello Stato ... segue in modo assai evidente che il suo ultimo fine non è di dominare gli uomini né di costringerli col timore e sottometterli al diritto altrui; ma, al contrario, di liberare ciascuno dal timore, affinché possa vivere, per quanto è possibile, in sicurezza, e cioè, affinché possa godere nel miglior modo del proprio diritto naturale di vivere e di agire senza danno né suo né degli altri. Lo scopo dello Stato, dico, non è di convertire in bestie gli uomini dotati di ragione o di farne degli automi, ma, al contrario, di far sí che la loro mente e il loro corpo possano con sicurezza esercitare le loro funzioni, ed essi possano servirsi della libera ragione e non lottino l'uno contro l'altro con odio, ira o inganno, né si facciano trascinare da sentimenti iniqui. Il vero fine dello Stato è, dunque, la libertà⁴⁸.

Con la parola «libertà» Spinoza non intende solo quella che Isaiah Berlin chiamava «libertà negativa», o libertà dalle altrui interferenze, ma anche quell'autonomia positiva che consiste nel poter agire sotto la guida della ragione piuttosto che reagire in modo tanto emotivo quanto eteronomo a influenze esterne. Un individuo razionale e libero non si limita a ricercare ciò che può procurargli un piacere momentaneo, ma sceglie di compiere ciò che sa corrispondere davvero al suo migliore interesse. Pertanto, benché lo Stato possa avere il compito di contenere gli appetiti emotivi dei cittadini, riducendo in tal modo le loro differenze e i possibili conflitti grazie alla minaccia implicita nelle leggi – soprattutto quando tali cittadini sono stati appena affrancati dallo stato di natura –, il suo fine ultimo è quello che Spinoza chiama l'«educazione della ragione».

Lo Stato ideale, che è gestito democraticamente e che legifera sotto la guida della ragione, aiuterà la gente a trasformarsi in individui più razionali, capaci di esercitare un maggiore controllo sulle loro

passioni; in tal modo compensa i naturali difetti umani e svolge nella vita dei cittadini un ruolo educativo e edificante. Come afferma Spinoza nel *Trattato politico*,

... se riguardo alla natura umana le cose fossero disposte in modo tale che gli uomini desiderassero soprattutto ciò che è particolarmente utile, non vi sarebbe bisogno di artificio alcuno per ottenere concordia e lealtà; ma poiché risulta chiaro che la natura umana è costituita ben altrimenti, allora il potere deve necessariamente essere istituito in maniera tale che tutti, quelli che governano come quelli che sono governati, facciano, che lo vogliano o no, ciò che è nell'interesse della salute comune, cioè, che tutti siano obbligati, spontaneamente o per forza o per necessità, a vivere secondo la prescrizione della ragione⁴⁹.

Anche se i cittadini possono in un primo tempo comportarsi semplicemente *in obbedienza* a buone leggi (per paura), e quindi agire solo *in conformità* con ciò che la ragione richiede, alla fine, grazie a un buon governo, riconoscono le intenzioni benefiche che si celano dietro le leggi, ne interiorizzano il contenuto normativo (i dettami della ragione) e si evolvono quindi in cittadini razionali, spinti dalla speranza e dediti con costanza alla virtù. Ed è responsabilità dello Stato fare in modo che questo accada: «Ma come i vizi dei sudditi, e l'eccessiva licenza e insubordinazione, sono da imputare allo Stato, così, per contro, la loro virtù e la costante osservanza delle leggi sono da attribuire soprattutto alla virtù e al diritto assoluto dello Stato»⁵⁰. A un buon comportamento originato dal timore del castigo vengono così a sostituirsi giustizia e carità compiute per una virtuosa disposizione dell'animo, secondo la retta ragione. I cittadini ricevono forza dallo Stato, letteralmente, nel senso che, così trasformati, sperimentano un aumento della potenza che per Spinoza costituisce l'essenza di ogni individuo⁵¹. Questo, a sua volta, accresce la potenza e la stabilità dello Stato, che si ritrova formato da cittadini virtuosi e razionali che identificano la loro prosperità con quella della loro comunità politica.

1 René Descartes, *Discours de la méthode* [1637], VI: AT, vol. VI, p. 60; CSM, vol. I, pp. 141-42; [ed. it. *Discorso sul metodo*, trad. di Maria Garin, Roma-Bari, Laterza 2007¹⁰, p. 81].

2 Id., *Principia philosophiae*, III.19: AT, vol. VIII/1, p. 86; CSM, vol. I, p. 251; [Cristofolini, pp. 185-86].

3 *Ibid.*, III.26; *ibid.*; [Cristofolini, p. 189]: «Poiché vediamo che la Terra ... è cinta da ogni parte da un fluidissimo Cielo, possiamo pensare che sia in quiete, e che non abbia nessuna propensione al movimento, dal momento che non ne avvertiamo nessuna. Ma non dobbiamo pensare che ciò le impedisca di essere trasportata da codesto cielo, e che segua immota i suoi moti».

4 Nel caso di Descartes, sembra che il problema con la Chiesa non fosse l'adesione alla teoria copernicana quanto un'evidente incompatibilità tra la sua metafisica della materia e l'interpretazione cattolica della transustanziazione eucaristica. Sull'argomento si veda Jean-Robert Armogathe, *Theologia Cartesiana: L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, Martinus Nijhoff, The Hague 1977. Riguardo all'ipotesi che fosse il medesimo problema ad aver portato alla condanna di Galileo, si veda Pietro Redondi, *Galileo eretico*, Einaudi, Torino 1983 e 2004.

5 N. Malcolm, *Aspects of Hobbes* cit., p. 45.

6 Sulle controversie legate all'editto di Utrecht, si veda Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1992.

7 Alcuni di questi teologi erano peraltro lettori sostanzialmente d'accordo con il filosofo, e sarebbero diventati a loro volta cartesiani. Come il giansenista francese Antoine Arnauld, di cui si vedano le *Quatrièmes objections aux Méditations métaphysiques de Descartes* [1641]: AT, vol. VII, pp. 196-218; CSM, vol. II, pp. 138-53.

8 Ep. 20: G, IV, pp. 124-25; SL, p. 150; [Droetto, pp. 129-30].

9 *Ibid.*: G, IV, p. 97; SL, p. 137; [Droetto, p. 113].

10 Ep. 21: G, IV, p. 126; SL, p. 151; [Droetto, p. 131].

11 Questo punto è messo in luce da L. Strauss *La critica della religione in Spinoza* cit.

12 *TTP*, XIV: G, III, p. 176; S, p. 161; [Giancotti-Boscherini, p. 348].

13 *Ibid.*: G, III, pp. 177-78; S, p. 162; [Giancotti-Boscherini, pp. 349-50].

14 *Ibid.*: G, III, pp. 178-79; S, pp. 162-63; [Giancotti-Boscherini, p. 350].

15 Che Spinoza reputi questi principî rigorosamente necessari alla fede risulta chiaro dalla sua affermazione secondo cui la fede «va definita come niente altro se non l'avere di Dio tali nozioni che, ignorate, è tolta l'obbedienza verso Dio, e posta tale obbedienza sono necessariamente poste», *ibid.*: G, III, p. 175; S, p. 160; [Giancotti-Boscherini, p. 346].

16 *Ibid.*, *adnotationes ad Tractatum*, n. 34: G, III, p. 264; S, pp. 238-39; [Giancotti-Boscherini, p. 388 n].

17 Per un'ottima analisi di questo argomento rimando a Daniel Garber, *Should Spinoza Have Published His Philosophy?*, in Charlie Huenemann (a cura di), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 175-76.

18 *TTP*, XIII: G, III, p. 170; S, p. 156; [Giancotti-Boscherini, p. 335].

19 *Ibid.*, XIV: G, III, pp. 179-80; S, p. 164; [Giancotti-Boscherini, p. 352].

20 *Ibid.*: G, III, p. 179; S, p. 164; [Giancotti-Boscherini, p. 351]. Il testo latino recita: «inter fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem».

21 Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena: sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche* [1615], Marietti, Milano 2000, p. 45; M. A. Finocchiaro (a cura di), *The Galileo Affair* cit., p. 96.

22 In un passo di *Leviatano*, Hobbes suggerisce che uno stato di natura non solo era esistito in passato ma esisteva ancora nel presente tra i selvaggi di «parecchi luoghi dell’America»: *Leviathan*, I.XIII: [Micheli, p. 132].

23 *Ibid.*: [Micheli, p. 131]. Tra la descrizione dello Stato nel *De Cive* e quella in *Leviatano* ci sono alcune differenze, dettate in alcuni casi da ragioni storiche; si veda in proposito Johann P. Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, St. Martin’s Press, New York 1992. Ai fini della mia esposizione, tali differenze sono di poco conto.

24 Si veda *De Cive*, III.

25 *Ibid.*, V.5: [Magri, p. 126].

26 Per una comparazione fra le analisi di Spinoza e Hobbes, si vedano Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1969, pp. 151-79; Pierre Macherey, *À propos de la différence entre Hobbes et Spinoza*, in Daniela Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza: Scienza e Politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 689-98; E. Curley, “*I Durst Not Write So Boldly*” cit.; Id., *Calvin and Hobbes* cit., pp. 257-71; Id., *Kissinger, Spinoza and Genghis Khan*, in D. Garrett (a cura di). *The Cambridge Companion to Spinoza* cit., pp. 315-42; N. Malcolm, *Aspects of Hobbes* cit., cap. ii; Th. Verbeek, *Spinoza’s “Theologico-Political Treatise”* cit. Verbeek (pp. 8-10) sostiene che il *Trattato*, fra le altre cose, è un commento a *Leviatano*. Un’intera edizione degli «*Studia Spinozana*» (1987) è dedicata a Spinoza e Hobbes.

27 *Ethica*, IV, prop. XXXVII, sc. 2: [Gentile - Radetti, p. 477].

28 *TTP*, XVI: G, III, p. 190; S, p. 174; [Giancotti-Boscherini, pp. 378-79].

29 *Ethica*, IV, prop. XXXV, sc.: [Gentile - Radetti, p. 469].

30 *TTP*, XVI: G, III, p. 191; S, p. 175; [Giancotti-Boscherini, pp. 379-80].

31 In realtà, Spinoza crede davvero nell’esistenza di un momento

storico molto vicino allo stato di natura della teoria: quando Mosè guidò gli Ebrei fuori dall'Egitto, la loro condizione era equivalente allo stato di natura, poiché non erano cittadini di alcuna comunità politica e non avevano perciò né un governo né un sovrano.

32 *TTP*, XVI: G, III, p. 192; S, p. 176; [Giancotti-Boscherini, p. 381]. Si veda anche *Ethica*, IV, prop. LXXII: [Gentile - Radetti, p. 543]: «L'uomo libero non agisce mai in mala fede, ma sempre in buona fede».

33 *TTP*, V: G, III, p. 73; S, p. 63; [Giancotti-Boscherini, p. 129].

34 *Ethica*, IV, prop. XXXVII, sc. 2: [Gentile - Radetti, p. 479].

35 *TTP*, XVI: G, III, pp. 193-94; S, p. 177; [Giancotti-Boscherini, p. 382].

36 Riguardo alla tesi che Hobbes non fosse in realtà un fautore dell'assolutismo, ma prevedesse un cospicuo grado di tolleranza all'interno dello Stato, si vedano Alan Ryan, *A More Tolerant Hobbes*, in Susan Mendus (a cura di), *Justifying Toleration*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; e Edwin Curley, *Hobbes and the Cause of Religious Toleration*, in Patricia Springborg (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 309-36.

37 Questa non è, naturalmente, l'unica differenza fra la teoria politica di Hobbes e quella di Spinoza. Come rilevano per esempio E. Curley, *Kissinger, Spinoza and Genghis Khan* cit.; e N. Malcolm, *Aspects of Hobbes* cit. Per Hobbes il cittadino trasferisce allo Stato i propri diritti, mentre per Spinoza a essere trasferito è il potere; è lo stesso Spinoza a richiamare l'attenzione sulla cosa, ricordando «la differenza tra me e Hobbes» (Ep. 50: [Droetto, p. 225]). Non c'è dubbio inoltre che, rispetto a Hobbes, Spinoza preveda maggiori libertà per i cittadini, inclusa quella di espressione.

38 *TTP*, XVI: G, III, p. 194; S, p. 177; [Giancotti-Boscherini, p. 383].

39 Confesso di non sapere bene come conciliare tutto ciò con l'affermazione di Spinoza, citata sopra, che i cittadini trasferiscono alla figura del sovrano «tutti i loro diritti». Presumibilmente, c'è una

distinzione tra il *potere* conferito al sovrano e il *diritto* riservato ai cittadini. Il fatto che Spinoza combini spesso tra loro il potere e il diritto non fa che rendere più confusa la questione.

40 Hobbes, in realtà, concorderebbe su questo punto. Più un sovrano esercita un potere arbitrario o emana ordini contrari all'interesse del popolo, più difficile sarà per lui mantenere l'autorità; si veda Thomas Hobbes, *Behemoth* [1668/1681], University of Chicago Press, Chicago 1990, p. 62.

41 *TTP*, XVI: G, III, p. 194; S, p. 178; [Giancotti-Boscherini, p. 383].

42 *Ethica*, IV, propp. XXXIV-XXXV: [Gentile - Radetti, pp. 463 e 465].

43 *TTP*, XVI: G, III, p. 194; S, p. 178; [Giancotti-Boscherini, p. 383]. E. Curley, *Kissinger, Spinoza and Genghis Khan* cit., pp. 317-18, rileva che la fiducia di Spinoza nella democrazia appare in contraddizione con la sua scarsa opinione del «volgo».

44 *TTP*, V: G, III, p. 74; S, pp. 63-64; [Giancotti-Boscherini, p. 130].

45 *Ibid.*, XVI: G, III, p. 195; S, p. 179; [Giancotti-Boscherini, p. 384].

46 *TP*, I.7: G, III, p. 275; SM, p. 681; [Pezzillo, p. 7].

47 Si veda, per esempio, John Locke, *Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, And His Followers, are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay Concerning The True Original, Extent, and End of Civil-Government* [1689]. Tra gli studiosi di Locke, tuttavia, esiste un fitto dibattito sul fatto che il filosofo, quando afferma che un governo «non ha altro fine se non quello di preservare», intenda dire che l'unico ruolo dello Stato è quello di proteggere i cittadini dalle trasgressioni degli altri (quella che Isaiah Berlin definisce «libertà negativa») o invece che lo Stato è chiamato a garantire condizioni positive perché si realizzi il bene comune; si vedano per esempio Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974; e Alex Tuckness, *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and Law*, Princeton University Press, Princeton 2002.

48 *TTP*, XX: G, III, pp. 240-41; S, p. 223; [Giancotti-Boscherini, p. 482].

49 *TP*, VI.3: G, III, pp. 297-98; SM, p. 701; [Pezzillo, p. 34].

50 *Ibid.*, V.3: G, III, p. 295; SM, p. 699; [Pezzillo, p. 32]. Per un eccellente studio su questo aspetto del pensiero politico di Spinoza, rimando a Justin Steinberg, *Spinoza on Civil Liberation*, in «Journal of the History of Philosophy», XLVII (2009), pp. 35-58. Il fatto che Spinoza si collochi d'altro canto piú adeguatamente nella tradizione del liberalismo classico è sostenuto in Douglas Den Uyl, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1983; e S. Smith, *Spinoza, Liberalism* cit.

51 Si ritiene comunemente che questo rappresenti un'altra importante differenza tra Spinoza e Hobbes, per il quale (si sostiene) il ruolo dello Stato sarebbe semplicemente quello di fornire sicurezza e difesa e di proteggere la vita e i beni dei cittadini da atti predatori. Benché questo possa essere vero, il punto di vista di Spinoza è molto piú vicino a quello dei fratelli De La Court, per i quali uno Stato funzionale rende i propri cittadini piú razionali e virtuosi, aumentandone quindi la libertà; si veda Tammy Nyden-Bullock, *Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De la Court and Spinoza*, in «Studia Spinozana», XV (1999), pp. 35-65. Non sono tuttavia convinto che questa sia un'accurata lettura di Hobbes. Nel *De Cive*, infatti, il filosofo ribadisce che la *salute* garantita dallo Stato non va intesa soltanto come «conservazione della vita, a qualsiasi condizione; ma una vita per quanto possibile felice. Infatti gli uomini si sono riuniti spontaneamente negli Stati *istitutivi* al fine di poter vivere tanto piacevolmente, quanto lo ammette la condizione umana». Il potere supremo, in altre parole, deve agire in modo che i suoi soggetti «possano essere forti nel corpo e nella mente»: *De Cive*, XIII.4: [Magri, p. 154]. In realtà, secondo Hobbes il sovrano è chiamato a esercitare un controllo sull'istruzione religiosa e sull'insegnamento delle dottrine morali, in quanto si considera responsabile non solo della felicità e del benessere terreno dei suoi cittadini ma anche della loro salvezza eterna: *ibid.*, XIII.5; xv.16-18.

Capitolo nono

Libertas philosophandi

Il Primo emendamento della Costituzione degli Stati Uniti recita: «Il Congresso non promulgherà leggi per il riconoscimento ufficiale di una religione, o che ne proibiscano la libera professione». Questa complessa proposizione (spesso dibattuta), che include una clausola sul «riconoscimento ufficiale» e una sulla «libera professione» di fede, è di solito considerata un'asserzione chiara e paradigmatica della dottrina della separazione tra Chiesa e Stato. Come disse Thomas Jefferson, il Primo emendamento dovrebbe essere visto come «la costruzione di un muro di separazione tra Chiesa e Stato»¹. Il governo può non contribuire alla promozione di un qualsiasi culto religioso, ma non può impedire alla gente di osservare i riti o le cerimonie religiose che desidera.

Duecento anni prima, la libertà di religione era stata sancita tra i principî fondanti delle Sette Province Unite. Come abbiamo visto, l'articolo 13 del trattato dell'Unione di Utrecht affermava che «ogni individuo dovrebbe essere libero di professare la propria religione e nessuno dovrebbe subire vessazioni o inquisizioni in materia di appartenenza confessionale». Nel corso del Seicento, i capi della Repubblica olandese non furono forse sempre fedeli a questo principio, e di certo non ritennero possibile una separazione tra Stato e Chiesa nei Paesi Bassi, dove la Chiesa riformata, se non fu proprio Chiesa di stato *ufficiale*, godette quanto meno di notevoli privilegi formali. Ciononostante, considerata l'epoca, in Olanda e nelle altre province c'era un insolito grado di libertà religiosa (ma non di libertà *dalla* religione, dal momento che gli individui in odore di ateismo – e Spinoza insegna – erano talvolta perseguitati con accanimento).

In quanto autore di un'opera «teologico-politica», e avendo preparato il terreno con le sue analisi su profezia, fede, Scrittura e teoria politica, Spinoza doveva ormai affrontare nel *Trattato* la sua concezione del giusto rapporto tra Stato e religione. Si è spesso

pensato che egli fosse un forte sostenitore *ante litteram* della separazione tra Chiesa e Stato e che, insieme con John Locke, avesse gettato le basi per i successivi programmi di tolleranza religiosa. Un commentatore scrive addirittura che «lo spirito di Spinoza vivrà per sempre nell'*incipit* del Primo emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, cioè la frase nota comunemente come la clausola del riconoscimento ufficiale»².

Nulla potrebbe essere piú lontano dalla verità.

La separazione tra Chiesa e Stato può infatti significare parecchie cose. Era ferma convinzione di Spinoza che quando si trattava di *credo religioso*, le persone dovessero essere lasciate libere di credere (o non credere) quello che volevano. E in ogni caso, è incredibilmente difficile controllare le credenze della gente; non c'è modo di monitorarle, e si può fare ben poco per gestire ciò che passa nelle menti umane. La vera devozione, «il culto interiore di Dio», è una questione del tutto personale, che dovrebbe essere lasciata al singolo individuo, non solo di fatto ma anche per diritto.

Il caso della religione è ben diverso. Infatti, consistendo essa, non tanto negli atti esterni, quanto nella semplicità e nella sincerità dell'animo, non è di competenza di alcun diritto pubblico né di alcuna pubblica autorità. La semplicità e la sincerità dell'animo infatti non si infondono negli uomini con l'imperio delle leggi e con la forza della pubblica autorità, e nessuno assolutamente può essere costretto con la forza o con le leggi a raggiungere la beatitudine ... Godendo ognuno del pieno diritto di pensare liberamente, anche in materia di religione, e non potendosi concepire che alcuno possa perdere questo diritto, ognuno avrà anche il pieno diritto e la piena autorità di giudicare liberamente in materia religiosa, e, per conseguenza, di spiegarla e interpretarla a se stesso³.

Come vedremo, Spinoza sostiene che anche la libera *espressione* della propria fede religiosa, in forma verbale o scritta, va senz'altro tollerata dallo Stato. Nessuno dovrebbe essere processato per eresia

o irreligiosità.

Tuttavia, se per separazione tra Chiesa e Stato si intende ciò che comunemente si evince dalle clausole della Costituzione americana sulla libera professione di fede e sul riconoscimento ufficiale di una data realtà confessionale, ovvero che il governo non può disciplinare né appoggiare formalmente nessun particolare insieme di pratiche religiose o di forme esteriori di culto, allora – su questo punto – Spinoza viene a trovarsi in disaccordo con i padri fondatori della Repubblica americana.

In un corretto ordinamento statale, al potere sovrano competono tutte le questioni relative al pubblico benessere. Qualsiasi azione o comportamento che rientri nella sfera pubblica, e possa pertanto incidere sul benessere delle persone e della comunità politica, ricade sotto la responsabilità del governo. Le leggi e i decreti dello Stato devono essere rivolti al mantenimento della pace, della sicurezza e della stabilità del sistema politico, e i legislatori devono impegnarsi a regolamentare quelle istituzioni la cui attività abbia qualche attinenza con esse. (Al contrario, tutto ciò che non ha attinenza con il bene pubblico, per esempio il credo privato di una persona, non rientra nelle competenze del sovrano.)

Ne consegue, quindi, che il potere sovrano si estende non solo alla promulgazione delle leggi civili ma anche all’emanazione di quelle religiose, almeno nella misura in cui queste ultime sono collegate a manifestazioni devozionali in forma pubblica. Il culto interiore di Dio e l’amore verso il prossimo devono essere lasciati alla libera scelta dell’individuo, ma le forme esteriori in cui tale culto e tale amore devono essere praticati – nell’osservanza di riti e liturgie e, soprattutto, nella manifestazione dell’obbedienza a Dio e dell’amore per il prossimo attraverso azioni di giustizia e carità – rientrano invece nella sfera pubblica e, pertanto, nell’ambito dell’autorità sovrana.

Onde segue che la salute del popolo è la legge suprema, alla quale debbono conformarsi tutte le altre leggi, sia umane sia divine. Ma, siccome è compito soltanto della suprema autorità di determinare ciò che è necessario alla salute di tutto il popolo e alla sicurezza dello Stato; e di imporre

ciò che è ritenuto a ciò necessario, ne segue che è compito della suprema potestà altresì di determinare in qual modo ciascuno debba esercitare verso il prossimo il dovere della carità, e cioè in qual modo ciascuno sia tenuto ad obbedire a Dio⁴.

Ciò significa che la massima autorità è responsabile anche di quella che Spinoza definisce «l'interpretazione della religione». I singoli cittadini sono liberi di leggere e interpretare la Bibbia da sé e di prendersi a cuore, per quanto è nelle loro possibilità (e con qualunque opinione metafisica, teologica e storica possa in ciò aiutarli), le sue esortazioni alla giustizia e alla carità. In una democrazia, però, è l'assemblea che governa a decidere in che modo la legge di Dio vada tradotta in pratica, dal momento che detiene l'esclusivo potere di stabilire quali attività siano compatibili con il benessere pubblico.

A nessuno è lecito recare aiuto ad uno con danno di un altro e molto meno con danno di tutto lo Stato; e ... nessuno, perciò, può esercitare la pietà verso il prossimo secondo il comandamento divino, se non adegua la pietà e la religione all'utilità pubblica. Ma nessun privato può sapere ciò che è utile allo Stato, se non dai decreti della suprema autorità, alla quale soltanto spetta la trattazione dei pubblici affari; perciò nessuno può esercitare veramente la pietà né obbedire a Dio, se non obbedendo a tutti gli ordini della suprema potestà⁵.

Per lo stesso motivo, il potere sovrano rappresenta anche la fonte dell'autorità dei decreti divini nello Stato. Dal momento che Dio, in effetti, non è un governante né un legislatore, in uno stato di natura non ci sono leggi, divine o meno; prima dell'istituzione formale di un organismo politico, non esistono né giustizia né ingiustizia, né pietà né peccato. Né esistono leggi valide nella comunità se non quelle emanate dalla suprema potestà, incluse tutte le leggi riguardanti l'esercizio della giustizia e della carità, vale a dire la pratica della vera religione. Poiché, afferma Spinoza:

La giustizia ... e per conseguenza anche la carità

verso il prossimo, ricevono forza di legge e di decreto dal solo diritto d'imperio, e cioè ... dal solo decreto di coloro che sono investiti del diritto d'imperio; e poiché il regno di Dio consiste esclusivamente ... nel solo diritto della giustizia e della carità, e cioè della vera religione, ne segue ... che Dio non esercita sugli uomini alcuna sovranità, se non per mezzo di coloro che sono investiti del potere⁶.

Si noti che Spinoza afferma che l'organizzazione e il controllo della sfera religiosa rientrano nei doveri della *sola* potestà suprema. Tra i privati cittadini che non sono qualificati a formulare giudizi sul bene pubblico, e quindi a stabilire le forme esteriori di culto (tra cui, presumibilmente, riti e liturgie), ci sono i membri del clero. Spinoza, di fatto, ha completamente tolto il controllo della religione alle gerarchie ecclesiastiche settarie, consegnandolo saldamente nelle mani del potere civile. La suprema autorità è libera di nominare degli ecclesiastici come «ministri» per gli affari religiosi, ma questi rappresentanti prestano i loro servizi a discrezione dell'autorità secolare, a cui sono chiamati a rispondere pienamente.

Il controllo civile degli affari religiosi – certo un affronto per gli ecclesiastici della prima Età moderna – era in realtà un tema di primo piano nel pensiero repubblicano olandese del Seicento, e le opinioni di Spinoza non erano certo isolate. Nella sua opera *De imperio summarum potestatum circa sacra* (*Il potere dell'autorità sovrana in ordine alle cose sacre*) Grotius aveva proposto una regolamentazione politica della predicazione e del culto⁷, mentre Pieter de La Court, prefigurando Spinoza, insisteva nei suoi *Politike Discoursen* sul fatto che lo Stato, in quanto responsabile della pace, della sicurezza e della prosperità, dovrebbe esercitare il proprio potere su tutte le attività confessionali (dimostrandosi al tempo stesso tollerante verso una certa diversità di *credenze* religiose). Come abbiamo visto, anche Hobbes sosteneva – e la cosa non ci sorprende – che all'autorità sovrana andava riconosciuto, all'interno della sua sfera d'azione, il potere assoluto sulla religione: non solo sull'organizzazione e il contenuto della predicazione pubblica, ma anche sull'interpretazione della Scrittura e della parola di Dio: «Non c'è altro governo in questa vita, sia dello Stato, sia della religione,

che non sia temporale; e non c'è insegnamento di una dottrina qualunque, che sia legittimo per ogni suddito, se colui che governa, sia lo Stato sia la religione, vieta che sia insegnata. E chi governa deve essere uno; altrimenti, necessariamente, seguono fazioni e guerra civile nello Stato». Ci possono essere molti pastori in uno Stato, ma devono essere tutti subordinati a un unico pastore supremo, e «chi sia tale pastore supremo, in modo conforme alla legge di natura, lo si è già mostrato: e cioè, il sovrano civile»⁸. L'alternativa a questa unificazione del «diritto politico ed ecclesiastico» comporta, per Hobbes, «i turbamenti civili, le divisioni e le calamità della nazione».

Per Spinoza, dunque, nello Stato ideale deve esistere una sola e unica forma di culto *pubblico*, che deve essere stabilita e sorvegliata dal governo civile⁹. La sua intenzione è sicuramente quella di *non* istituire una religione di Stato, con l'obbligo di pratica e di osservanza. Soprattutto, però, Spinoza non vuole che il potere sovrano detti alcun dogma religioso (anche se è responsabilità della somma potestà incoraggiare le masse ad accettare quei principi fondamentali della fede «necessari all'obbedienza»). Nessuno deve essere costretto a un qualche credo particolare o a una qualche forma specifica di devozione, né a partecipare a riunioni di sorta o a impegnarsi in chissà quali pratiche rituali. Una devozione forzata (e quindi falsa), insieme con un'obbedienza coatta, non sarebbero coerenti con l'obiettivo primario dello Stato (o del progetto di Spinoza): quello di aumentare la razionalità e la libertà dei cittadini e garantire la pace civile. Spinoza non ha alcun interesse per un controllo totalitario sulla vita delle persone. Semmai, la sua posizione si basa sul timore che in mancanza di un simile controllo, unico e laico, preposto a vigilare sulle questioni religiose, il benessere della comunità politica sia in concreto pericolo.

Nella prospettiva di Spinoza, la più grave minaccia alla pace sociale – sia dal punto di vista teorico sia in base a quanto hanno dimostrato gli eventi storici, antichi (biblici) e contemporanei (olandesi) – è la divisione che la religione settaria introduce nella società. La proliferazione di grandi organismi religiosi non regolamentati, o anche la presenza di *una sola* congregazione di vaste dimensioni e indipendente dalle altre ufficialmente riconosciute, costituisce un pericolo anche per una società potente e

prospera¹⁰. Le religioni istituzionalizzate mettono i cittadini gli uni contro gli altri – cristiani contro ebrei, protestanti contro cattolici, protestanti contro altri protestanti – e, cosa ben più importante, contro lo stesso Stato. Non appena appaiono fonti di potere alternative all'autorità sovrana, la lealtà dei cittadini si frammenta, come se esistessero altri stati all'interno dello Stato. In questi casi, è legittimo chiedersi se i cittadini siano devoti all'organo comunitario nel suo complesso e al raggiungimento del benessere generale oppure alle loro cause settarie più limitate. E una comunità politica entro la quale esista un simile scisma di lealtà e nella quale la devozione si opponga al patriottismo sarà più probabilmente preda della discordia civile. La sua stabilità e la capacità di resistere ai nemici interni ed esterni sono seriamente compromesse. Come afferma succintamente Hobbes (citando *Mt* 6.24): «Nessun uomo può servire due padroni»¹¹.

Il problema diventa particolarmente grave quando i «funzionari religiosi» cercano di esercitare la loro influenza non solo sugli animi e le menti dei loro fedeli, ma anche sulla vita sociale e morale dei cittadini. È inevitabile che gli ecclesiastici, una volta che sia stato loro permesso di creare il proprio ambito settario e indipendente, invadano il potere civile e lottino per avere la supremazia. Il risultato di tale usurpazione dell'autorità politica è una divisione del potere sovrano all'interno della comunità e, alla fine, il suo crollo.

È appunto questa la lezione che Spinoza trae dalla storia degli antichi Israeliti. Finché l'autorità politica e quella religiosa erano riunite in un solo uomo (come Mosè) o in un'unica istituzione che agiva per conto di Dio (il vero sovrano), la comunità politica ebraica prosperò sotto forma di teocrazia. Non c'era alcuna confusione su chi fosse il destinatario della totale obbedienza. Esisteva, è vero, una casta sacerdotale, ma i suoi membri erano completamente subordinati al potere sovrano: erano consulenti su questioni religiose, non capi politici. Dopo che con Saul si istituì la monarchia, la situazione cominciò tuttavia a deteriorarsi, poiché all'interno del regno il potere fu delegato a due sfere, l'una politica e l'altra religiosa. I re si videro costretti a riconoscere «un dominio all'interno del loro dominio», mentre i sacerdoti esercitavano una sempre maggiore influenza prima all'interno del Tempio e poi oltre

i suoi confini. Fu l'inizio della fine.

Colui, anzi, che cerca di sottrarre al sommo potere questa autorità, vuole distruggere l'unità dello Stato, provocando necessariamente, come una volta tra i re e i pontefici ebrei, controversie e discordie che non si possono mai placare¹².

Con il ritorno dalla cattività babilonese e il ripristino dell'indipendenza nel periodo del Secondo Tempio, «questo diritto [alla suprema potestà] fu esercitato assolutamente dai pontefici, dopo che questi ebbero conquistato insieme con il pontificato anche il diritto del principato». Con una lettura della storia biblica in chiara risonanza con lo scenario dei suoi tempi – nella società olandese della fine degli anni Sessanta del XVII secolo, infatti, gli elementi vicini all'ortodossia calvinista esercitavano la loro notevole influenza in favore del blocco orangista e del ritorno dello *stadhouder*, opponendosi così alla politica interna ed estera di De Witt e del partito degli Stati –, Spinoza osserva che la «smisurata ambizione dei sacerdoti di esercitare insieme le funzioni di regnanti e di pontefici» ebbe rovinose conseguenze per la comunità politica ebraica¹³. La Repubblica olandese, tenendo ben presente la lezione del regno di Giuda, non avrebbe dovuto consentire agli ecclesiastici di influenzare le questioni civili.

[Vediamo assai chiaramente] quanto sia pericoloso per la religione e per lo Stato il concedere ai ministri del culto qualche diritto di legiferare o di trattare affari del governo civile; mentre tutto procede assai più regolarmente, se questi siano disciplinati in modo che rispondano soltanto quando sono interrogati, e frattanto mantengano il loro esercizio e il loro insegnamento entro i limiti di quanto tradizionalmente ammesso e più comunemente seguito¹⁴.

Quando sacerdoti e predicatori acquisiscono «il potere di emanare decreti e concludere affari di governo», le loro ambizioni non conoscono più limiti, e ognuno di loro cerca «la gloria per sé in questioni sia religiose sia secolari». Poi, cominciano a scontrarsi tra loro, aumentando ulteriormente le divisioni settarie all'interno della

società. A tutto questo segue necessariamente la corruzione, poiché gli affari di stato vengono condotti in base all'interesse della setta che riesce a impadronirsi delle redini del potere.

Contemporaneamente, la religione che quest'ultima rappresenta, messa ormai al servizio della perpetuazione del suo governo, degenera in «perniciosa superstizione»¹⁵.

Possiamo definire liberalismo la filosofia politica esposta nel *Trattato teologico-politico*? È una domanda a cui è difficile dare una risposta, in parte a causa delle oscillazioni del termine liberalismo in sé e del suo significato incerto¹⁶. Più precisamente, quando si tratta di Spinoza, la domanda appare perfino inutile. La sua esposizione sullo Stato e sulla religione è troppo sfaccettata per essere inserita in una categoria precisa. Il *Trattato*, pur restando di grande attualità anche oggi, è pur sempre una risposta a esigenze storiche molto particolari e molto complesse, e non gli renderemmo giustizia cercando di adattarlo a una qualche categoria teorica trans-storica.

Quello che possiamo dire è che, nella prima Età moderna, Spinoza è stato senza alcun dubbio uno dei più eloquenti fautori di una società laica e democratica e il più forte paladino della libertà e della tolleranza. Tutto questo ci porta, alla fine, all'obiettivo fondamentale del *Trattato*, espresso sia nel sottotitolo dell'opera sia nella tesi esposta nel suo capitolo conclusivo: dimostrare cioè che «la libertà di filosofare non soltanto può essere concessa salve restando la pietà e la pace dello Stato, ma piuttosto non può essere negata se non distruggendo insieme la pietà e la pace dello Stato»¹⁷.

Per cominciare, c'è la questione della tolleranza delle *credenze*. Quanto Spinoza ha già sostenuto riguardo alla libertà di culto vale anche per qualsiasi altra opinione che dev'essere assolutamente libera e non avere ostacoli, per necessità e per diritto: «Nessuno, infatti, può, né può essere costretto a trasferire ad altri il proprio naturale diritto, e cioè la propria facoltà di ragionare liberamente e di esprimere il proprio giudizio intorno a qualunque cosa»¹⁸. In effetti, ogni sforzo da parte del potere sovrano di controllare ciò che i cittadini credono e pensano non può che volgersi a suo danno, dal momento che, in definitiva, serve soltanto a minarne l'autorità. In un passo del *Trattato* che colpisce il lettore per la sua correttezza

quasi lapalissiana e al tempo stesso per la straordinaria audacia, considerando l'epoca, Spinoza scrive:

Si giudica violento quel potere che si esercita sulle coscienze, e che la suprema maestà fa violenza ai sudditi e sempre usurpa il loro diritto quando pretenda di prescrivere a ciascuno che cosa debba accettare come vero e che cosa respingere come falso, e da quali opinioni l'animo di ciascuno debba essere mosso nell'esercizio dei suoi doveri verso Dio. Tutto questo, infatti, rientra nell'ambito del diritto individuale, al quale nessuno, anche se lo voglia, può rinunciare.

Un sovrano è certamente libero di cercare di limitare ciò che la gente pensa, ma il risultato di una simile politica sconsiderata sarebbe solo quello di creare risentimento e opposizione al suo governo: «È vero che [le supreme autorità] possono considerare come nemici tutti coloro che non sono d'accordo con loro assolutamente su tutto, ma noi qui non discutiamo del loro diritto, bensì di ciò che è utile»¹⁹. Per Spinoza, la libertà di opinione è un «diritto inalienabile».

La tolleranza nei confronti di un'opinione, del resto, è facile, per il semplice fatto che è *necessaria*. Perfino Hobbes aveva capito che i cittadini non potevano essere costretti a credere a qualsiasi cosa. Il caso più difficile, la vera prova per un filosofo della politica impegnato nella tolleranza, riguarda la libertà dei cittadini di *dare espressione* a quelle credenze, verbalmente o in forma scritta. Sotto questo aspetto, Spinoza si spinge più lontano di qualsiasi altro pensatore seicentesco²⁰.

Ne segue che in un ordinamento politico non è mai possibile, se non con tentativi destinati a fallire miseramente, voler imporre a uomini di diverse, anzi contrarie opinioni l'obbligo di parlare esclusivamente in conformità alle prescrizioni emanate dal sommo potere ... Sarà dunque un governo estremamente dispotico quello che nega a ciascuno la libertà di dire e di insegnare quello che pensa, mentre invece sarà moderato quello che

riconosce ad ognuno codesta libertà²¹.

L'argomentazione di Spinoza in difesa della libertà di espressione si fonda sul diritto (o potere) dei cittadini di parlare come desiderano e sul fatto che (come nel caso della fede) sarebbe controproducente per il sovrano cercare di limitare tale libertà. Quali che siano le leggi emanate contro la libertà di parola e di altri mezzi di espressione, i cittadini continueranno a sostenere ciò in cui credono (perché ne hanno il diritto e il potere), solo che lo faranno in segreto. «In verità ... è tutt'altro che facile obbligare gli uomini a parlare soltanto in un determinato modo; al contrario, quanto più si cerca di togliere agli uomini la libertà di parola, tanto più decisamente essi reagiscono a tali tentativi»²². La soppressione della libertà ha come risultato, ancora una volta, il risentimento dei cittadini e un indebolimento dei legami che uniscono i sudditi al sovrano. Nella visione di Spinoza, le leggi intolleranti conducono in definitiva a rabbia, vendetta e sedizione. Il tentativo di farle rispettare costituisce un «grande pericolo per lo Stato».

Spinoza difende la libertà di espressione anche su basi funzionali, dal momento che è indispensabile a far progredire la ricerca della verità e ad accrescere la creatività. Senza un mercato delle idee aperto, la scienza, la filosofia e altre discipline risulterebbero soffocate nel loro sviluppo, con notevole danno alla società in ambito tecnologico, economico e perfino estetico. Sotto questo aspetto, la difesa della libertà di Spinoza prefigura quella che John Stuart Mill avrebbe offerto due secoli più tardi nel suo saggio *On Liberty* (*Sulla libertà*). Come afferma Spinoza, «questa libertà [di esprimere le proprie idee] è sommamente necessaria all'incremento delle scienze e delle arti; queste, infatti, possono essere coltivate con successo soltanto da coloro che hanno il giudizio libero e per nulla prevenuto»²³.

Per Spinoza, dunque, in uno Stato bene organizzato non ci deve essere alcuna criminalizzazione delle idee. La *libertas philosophandi* va sostenuta per il bene di una comunità politica sana, sicura e serena e per il progresso materiale e intellettuale: «Quale peggior male può esservi, infatti, per uno Stato, che quello di esiliare come malviventi uomini onesti, soltanto perché professano opinioni non conformi, e non le sanno dissimulare? Che cosa è più pernicioso,

dico, che il considerare come nemici e il mandare a morte questi uomini, non perché siano scellerati o delinquenti, ma soltanto perché sono di spirito liberale?»²⁴. Non si può fare a meno di pensare che Spinoza avesse in mente il suo amico Koerbagh mentre scriveva queste parole.

Le opinioni di Spinoza sulla libertà vanno addirittura oltre le concezioni di un altro filosofo divenuto famoso per la sua difesa della tolleranza: John Locke. Questi era soprattutto interessato alla tolleranza interna a una società rispetto alle più varie idee religiose, in modo che le persone potessero godere senza inibizioni di quella comunione personale con Dio in cui una religione consiste. In *A Letter on Toleration (Lettera sulla tolleranza)*, scritta nel 1685, Locke sosteneva che nessun gruppo religioso ha il diritto di perseguire chi appartiene ad altre sette. L'appartenenza a una comunità di credenti è volontaria, e quindi nessuna Chiesa può ricorrere alla forza (o al potere dello Stato) per promuovere i suoi ristretti scopi settari. Nello Stato, divergenze teologiche e forme diverse di culto devono essere permesse, se non addirittura incoraggiate.

Come Spinoza, anche Locke argomenta la necessità della tolleranza attraverso considerazioni di carattere pratico. Questa libertà, infatti, nella misura in cui favorisce la ricerca della verità, porta grandi benefici alla società, e non solo di tipo intellettuale. Locke era rimasto chiaramente impressionato dai risultati economici ottenuti grazie all'ambiente tollerante della Repubblica olandese, dove appunto risiedeva quando scrisse la *Lettera*. Il filosofo, tuttavia, prevede una significativa eccezione nella generale politica di apertura alle idee laiche e religiose: non deve infatti esistere alcuna tolleranza verso l'ateismo e altre forme di irreligiosità. Dal momento che gli atei non credono in Dio, si tratta di individui privi di qualsiasi base morale, e pertanto non si può essere certi che non agiranno in modo dannoso per i loro concittadini: «Non devono in nessun modo essere tollerati coloro che negano che esista una divinità. Infatti una promessa, un patto, un giuramento di un ateo non possono essere qualcosa di stabile e di santo; eppure queste cose sono i vincoli che tengono insieme la società umana»²⁵. Benché il rifiuto di concedere agli atei la medesima libertà riconosciuta ai credenti venga formulato sulla base di principi politici ed etici più che religiosi – ed evidentemente non è soltanto

la libertà di espressione a essere loro negata, ma anche la libertà di credo, dal momento che la loro semplice presenza nello Stato è una presunta minaccia al suo benessere –, esso rappresenta comunque una chiara contraddizione nel pensiero di Locke e uno stridente difetto di tolleranza, che è invece assente in Spinoza.

Detto questo, neppure Spinoza intende sostenere l'*assoluta* libertà di parola. Egli afferma esplicitamente che l'espressione di idee «sediziose» *non* deve essere tollerata dal potere sovrano. Non è prevista alcuna protezione per chi pronuncia discorsi che auspicchino il rovesciamento del governo e la disobbedienza alle sue leggi o arrechino danni ai concittadini. Il popolo è libero di sostenere l'abrogazione di leggi che considera irragionevoli e opprimenti, ma è tenuto a farlo in modo pacifico, con argomentazioni razionali. Se queste ultime non riescono però a convincere la somma potestà a cambiare la legge indesiderata, allora si deve mettere fine alla questione. Non è invece consentito «rendere odioso al popolo [il sovrano o il magistrato]»²⁶.

Chi ha un concetto assolutistico della libertà di parola rimarrà turbato da questi ammonimenti di Spinoza, e a ragione. Dopotutto, chi è a decidere quale discorso sia da ritenersi sedizioso? Il sovrano non potrebbe semplicemente dichiarare sediziose quelle opinioni con cui non è d'accordo o che trova in contrasto con la sua politica? Spinoza, presumibilmente al fine di dissipare tali preoccupazioni, definisce in realtà le «opinioni sovversive dell'ordine pubblico» come quelle che «*tosto che sono poste* [il corsivo è mio], viene annullato il patto con cui ciascuno rinunziò al diritto di comportarsi secondo il proprio arbitrio»²⁷. Le caratteristiche salienti di tali opinioni sono «le azioni che tali giudizi involgono»: ovvero si tratta di opinioni che si presentano, in varia misura, come incitamenti verbali ad agire contro il sovrano, entrando quindi in diretto contrasto con il tacito contratto sociale. («Tutte le altre opinioni», precisa Spinoza, «che non involgono un'azione equivalente alla rottura del patto, quali la vendetta, l'odio, ecc., non sono sovversive».)

Questo lascia tuttavia un notevole spazio per eventuali provvedimenti pesantemente censori. Le parole che *tosto poste* si suppone dovrebbero contribuire a indebolire la compattezza del

potere politico potrebbero avere un carattere immediato, con affermazioni incendiarie volte a incitare direttamente alla disobbedienza civile; ma la cosa potrebbe anche avvenire in un modo più sottile e indiretto, per esempio con la diffusione di opinioni sovversive sul sovrano (per esempio spargendo la voce che la sua politica rappresenta un tradimento, o addirittura che il suo governo è illegittimo). Tra le voci che secondo Spinoza non vanno tollerate ci sono le accuse di ingiustizia rivolte a un magistrato, ma non è affatto chiaro se in tal caso si tratti di affermazioni che «involgono un'azione equivalente alla rottura del patto»²⁸.

Sembra quindi che ci sia una linea di demarcazione alquanto vaga tra chi dissente e protesta in modo legittimo (e che, per Spinoza, è protetto dalla legge) e chi invece è «un agitatore e un ribelle» (e quindi protetto non è). Benché Spinoza possa pensare di aver fornito un criterio chiaro e identificato un ambito limitato e ben circoscritto entro il quale un discorso deve ritenersi sedizioso, erigendo così una barriera di protezione contro ogni abuso arbitrario del potere statale nei riguardi della libertà di espressione, sembra tuttavia persistere nel suo ragionamento una sorta di scappatoia per un sovrano astuto che voglia lanciarsi in una repressione delle idee anche vasta, che includa restrizioni all'attività di stampa, censura sui libri e divieto di riunione²⁹. Forse Spinoza avrebbe dovuto seguire la logica del suo ragionamento con maggiore coerenza, tracciando la linea di demarcazione non già all'interno della sfera delle opinioni (inclusa la loro espressione verbale o scritta), bensì lungo il confine tra opinione e azione reale, come a volte sembra fare.

È dunque soltanto al diritto di agire di proprio arbitrio, che ciascuno rinunciò, e non a quello di ragionare e di giudicare; e perciò, mentre nessuno può agire contro il decreto delle sovrane potestà, è lecito comunque a ognuno, senza lederne il diritto, pensare e giudicare, e quindi anche parlare contro il loro decreto³⁰.

Spinoza, tuttavia, aggiunge ancora una volta una precisazione: «Purché [ognuno] parli o insegni semplicemente, e sostenendo ciò che dice seguendo la sola ragione, e non con inganno, con ira e con

odio, né con l'intenzione di introdurre qualcosa nell'amministrazione dello Stato basandosi sull'autorità della propria decisione»³¹.

Spinoza è certamente consapevole (oltre che disposto ad accettarne la presenza) di alcune conseguenze potenzialmente spiacevoli che derivano da un più profondo rispetto delle libertà civili: la società conoscerebbe infatti dispute pubbliche e si creerebbero fazioni, poiché i cittadini esprimerebbero opinioni opposte su questioni politiche, sociali, morali e religiose. Tutto questo, però, è inevitabile in una società sana, democratica e tollerante. Come egli stesso riconosce, «ciò che non può essere vietato deve essere necessariamente permesso, per quanto danno ne derivi»³². Lo Stato migliore sarà molto simile alla stessa Amsterdam, che, pur non essendo veramente democratica, è oggetto di grande ammirazione da parte di Spinoza per la libertà concessa ai suoi abitanti e per la prosperità che tale tolleranza ha portato alla città.

Ne offre un esempio la città di Amsterdam, la quale sta sperimentando, con suo grande vantaggio e con l'ammirazione di tutte le nazioni, i frutti di questa libertà. In questa floridissima Repubblica e nobilissima città, infatti, convivono in perfetta concordia uomini di tutte le nazionalità e di tutte le religioni; e per affidare i propri beni a qualcuno i cittadini di questo Stato si preoccupano soltanto di sapere se costui sia ricco o povero, o se sia solito agire in buona o mala fede. La religione o la setta cui egli appartiene non li interessa affatto, perché ciò non contribuisce per nulla a far loro vincere o perdere la causa dinnanzi al giudice. E non vi è alcuna setta così odiata, i cui seguaci (quando non rechino danno ad alcuno, rendano a ciascuno il suo e vivano onestamente) non siano protetti e tutelati dall'autorità dei pubblici magistrati³³.

Queste parole di Spinoza potrebbero sorprenderci: in fondo, uno dei suoi più cari amici era da poco morto in prigione, condannato per le sue idee filosofiche e religiose proprio dalla città di Amsterdam, con un brutale atto di intolleranza istigato dal concistoro calvinista. Non

è escluso pertanto che nell'elogio di Amsterdam sia presente anche una buona dose di amara ironia. D'altro canto, però, è pur vero che Amsterdam era la città più liberale e indulgente della Repubblica delle Province Unite, famosa all'epoca per la grande tolleranza politica e religiosa. Spinoza, pur sapendo bene quali fossero i difetti della città, ne conosceva altrettanto bene le virtù, e le apprezzava.

Si può auspicare che forse lo stesso Spinoza si sentisse a disagio per le restrizioni che aveva imposto alla libertà di parola, e che nel profondo dell'animo fosse un vero assolutista su questo argomento. Nel penultimo paragrafo del *Trattato* egli traccia una linea netta tra le idee e la loro espressione, da un lato, e le azioni dall'altro, ribadendo ancora – questa volta senza alcuna distinzione – che l'autorità del sovrano dovrebbe limitarsi (se non altro per prudenza) unicamente a queste ultime:

Non vi è nulla di più sicuro per lo Stato che la pietà e la religione consistano esclusivamente nell'esercizio della giustizia e della carità e che il diritto delle supreme potestà, sia in materia religiosa sia in materia civile, venga limitato alle azioni e che per altro sia consentito a ogni cittadino, non solo pensare quello che vuole, ma anche dire quello che pensa³⁴.

Questa frase – meravigliosa dichiarazione del principio di tolleranza – è forse la vera lezione del *Trattato*, per la quale Spinoza dovrebbe essere ricordato.

¹ Lettera alla Danbury Baptist Association, 1802.

² Rebecca Newberger Goldstein, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*, Shocken Books, New York 2006, p. 11.

³ *TTP*, VII: G, III, p. 117; S, p. 103; [Giancotti-Boscherini, pp. 206-7].

⁴ *TTP*, XIX: G, III, p. 232; S, pp. 215-16; [Giancotti-Boscherini, p. 466].

⁵ *Ibid.*

6 *Ibid.*, XIX: G, III, p. 229; S, p. 213; [Giancotti-Boscherini, p. 463].

7 Si veda N. Malcolm, *Aspects of Hobbes* cit., p. 41.

8 *Leviathan*, III.XXXIX: [Micheli, p. 499].

9 Si potrebbe obiettare che Spinoza sostiene qualcosa di meno perentorio: non una sola e unica forma di culto pubblico ma soltanto l'idea che tutte le forme di devozione pubblica – e possono essere molte – debbono comunque essere coerenti con le leggi civili e il benessere generale, in quanto questi ultimi sono determinati dal sovrano. Come afferma pertanto Spinoza: «Da ciò s'intende chiaramente ... come non si possa veramente obbedire a Dio, se il culto della pietà ... non venga adeguato alla pubblica utilità»: *TTP*, XIX: G, III, p. 232; S, p. 216; [Giancotti-Boscherini, p. 466]. Un'autorità di governo, quindi, più che istituire la religione, ne sarebbe soltanto la guardia. Mi sembra tuttavia che Spinoza intenda davvero sostenere che debba esserci una sola forma di culto pubblico, in particolare là dove afferma, poco prima del passo citato, che «è compito soltanto della suprema autorità ... di determinare in qual modo ciascuno debba esercitare verso il prossimo il dovere della carità». D'altra parte, come mi ha fatto notare Michael Della Rocca, la forma di culto pubblico stabilita dallo Stato potrebbe risultare così generica da essere compatibile con una pluralità di religioni (anche se non con tutte), con il risultato che lo Stato ideale di Spinoza potrebbe, alla fin fine, tollerare un'intera gamma di pratiche religiose illegittime, purché non siano in contraddizione con la forma di culto collettiva richiesta dallo Stato.

10 Nel *Trattato politico*, in realtà, Spinoza accoglie la possibilità che nello Stato possano esistere sette religiose indipendenti, che sarebbero tuttavia soggette a restrizioni: «Sebbene bisogna dare a ciascuno la libertà di dire ciò che pensa, occorre tuttavia proibire i grandi assembramenti: e dunque, a coloro che appartengono a un'altra religione, bisogna permettere di costruire quanti templi desiderano, purché piccoli, di dimensioni determinate, e in luoghi alquanto distanti fra loro». Gli edifici di culto «dedicati alla religione della patria», al contrario, «siano grandi e sontuosi»: *TP*, VIII.46: G, III, p. 345; SM, p. 740; [Pezzillo, p. 93].

11 *De Cive*, VI.11: [Magri, p. 134]: «Infatti nessun uomo può servire due padroni; e colui che crediamo di dover obbedire per paura della dannazione non è meno padrone di colui cui obbediamo per paura della morte naturale».

12 *TTP*, XIX: G, III, p. 235; S, p. 218; [Giancotti-Boscherini, p. 469].

13 *Ibid.*, XVII: G, III, p. 221; S, pp. 203-4; [Giancotti-Boscherini, p. 437].

14 *Ibid.*, XVIII: G, III, p. 225; S, p. 208; [Giancotti-Boscherini, p. 452].

15 *Ibid.*: G, III, p. 222; S, pp. 205-6; [Giancotti-Boscherini, p. 449].

16 Tra gli studiosi che nel pensiero politico di Spinoza riconoscono una forma di liberalismo possiamo ricordare Lewis Samuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Press, Boston 1958; Douglas Den Uyl e Stuart D. Warner, *Liberalism and Hobbes and Spinoza*, in «*Studia Spinozana*», III (1987), pp. 261-317; e S. Smith, *Spinoza, Liberalism* cit.

17 Si veda *TTP*, XX: G, III, p. 247; S, p. 229; [Giancotti-Boscherini, pp. 481-82]. Per alcune ottime e recenti analisi del concetto di tolleranza in Spinoza, si vedano Michael Rosenthal, *Toleration and the Right to Resist in Spinoza's "Theological-Political Treatise": The Problem of Christ's Disciples*, in Paul J. Bagley (a cura di), *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*, Kluwer, Dordrecht 2000, pp. 111-32; Id., *Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics*, in «*Journal of the History of Philosophy*», XXXIX (2001), pp. 535-57; Id., *Spinoza's Republican Argument for Toleration*, in «*Journal of Political Philosophy*», XI (2003), pp. 320-37; Justin Steinberg, *Spinoza's Curious Defense of Toleration*, in Y. Melamed e M. Rosenthal (a cura di), *Spinoza's "Theological-Political Treatise"* cit., pp. 210-30.

18 *TTP*, XX: G, III, p. 239; S, p. 222; [Giancotti-Boscherini, p. 480].

19 *Ibid.*: G, III, p. 240; S, p. 223; [Giancotti-Boscherini, pp. 480-81].

20 Hobbes nega esplicitamente la libertà di parola, insistendo sul fatto che il sovrano dovrebbe esercitare un attento controllo sulle

idee espresse all'interno del suo Stato: «È connesso con la sovranità giudicare quali opinioni e dottrine sono avverse e quali favorevoli alla pace e, per conseguenza, in quali occasioni, fino a che punto e con quali uomini di fiducia parlare alle moltitudini, e chi deve esaminare le dottrine di tutti i libri prima che siano pubblicati»: *Leviathan*, II.XVIII: [Micheli, p. 189].

21 *TTP*, XX: G, III, p. 240; S, p. 223; [Giancotti-Boscherini, pp. 481-82].

22 *Ibid.*: G, III, p. 243; S, p. 226; [Giancotti-Boscherini, p. 486].

23 *Ibid.*: [Giancotti-Boscherini, p. 485].

24 *Ibid.*: G, III, p. 245; S, p. 227; [Giancotti-Boscherini, p. 487].

25 Dalla *Terza lettera sulla tolleranza* di John Locke, citata in J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit., p. 266. Per un'analisi comparata del concetto di tolleranza in Locke e Spinoza, si veda *ibid.*, pp. 265-70.

26 *TTP*, XX: G, III, p. 241; S, p. 224; [Giancotti-Boscherini, p. 483].

27 *Ibid.*: G, III, p. 242; S, p. 225; [Giancotti-Boscherini, p. 484].

28 Non è chiaro, pertanto, se in realtà Spinoza intenda dire, per esempio secondo la lettura offerta da Jonathan Israel, che l'espressione di determinate opinioni «diviene sovversiva e pertanto passibile di provvedimenti giudiziari ... soltanto se impedisce direttamente l'applicazione di leggi o decreti»; cfr. J. I. Israel, *Enlightenment Contested* cit., p. 158; si veda inoltre Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Puf, Paris 1985.

29 Sotto questo aspetto, benché le idee di Spinoza in materia di tolleranza siano molto più liberali di quelle di Hobbes, quando si considera la facoltà concessa al sovrano di censurare le idee in nome della pace sociale e della stabilità politica, i due filosofi non sembrano in realtà così distanti; si veda *supra*, nota 20.

30 *TTP*, XX: G, III, p. 241; S, p. 224; [Giancotti-Boscherini, p. 483].

31 Si potrebbe sostenere che la linea tracciata da Spinoza tra ciò che

il sovrano può e ciò che non può legittimamente controllare corra in realtà tra la categoria delle idee e quella delle azioni, in quanto l'espressione delle idee ricade nella seconda categoria (dal momento che tale espressione è comunque un atto pubblico, che avvenga con un discorso o in una pubblicazione). In tal caso, sarebbe perfettamente coerente con i principî di tolleranza di Spinoza permettere al sovrano di censurare un discorso; questa, almeno è l'interpretazione fornita in D. Garber, *Should Spinoza Have Published His Philosophy?* cit., p. 170. Ma non è l'argomentazione sostenuta da Spinoza, il quale non dice affatto che l'espressione delle idee costituisce un'azione, e che quindi ricade nella sfera di controllo del sovrano. Semmai, egli afferma che quelle forme d'espressione che «involgono un'azione equivalente alla rottura del patto» – ovvero parole che chiamano o incitano all'azione – sono soggette al controllo del governo, mantenendo così la distinzione tra le idee (e la loro espressione) e l'azione.

32 *TTP*, XX: G, III, p. 243; S, p. 225; [Giancotti-Boscherini, p. 485].

33 *Ibid.*: G, III, pp. 245-46; S, p. 228; [Giancotti-Boscherini, p. 488].

34 *Ibid.*: G, III, p. 247; S, p. 229; [Giancotti-Boscherini, p. 490].

Capitolo decimo

L'attacco

Quando nel 1663 apparve la prima pubblicazione di Spinoza, l'esposizione dei principî filosofici di Descartes, il frontespizio riportava che il libro era stato pubblicato ad Amsterdam, «nel quartiere chiamato comunemente Dirk van Assensteeg».

Denominato in seguito Dirk van Hasseltsteeg, il «quartiere» è in realtà una stradina corta e tortuosa nel centro della città che corre dal Nieuwezijds Voorburgwal parallelamente a un vicolo cieco un tempo rinomato per i suoi negozi di dolci (e giustamente chiamato Suiker Bakkerssteeg, o vicolo delle Pasticcerie).

In questa strada, a pochi passi dalla sua abitazione, Jan Rieuwerts¹ gestiva una famosa libreria con annessa casa editrice. Nato nel 1616 in una famiglia di mercanti, nel 1640 Rieuwertsz aveva aperto un primo negozio, chiamato *Boek van Martelaren* («Libro dei Martiri»), in un'altra parte della città. Si era poi trasferito nel Van Assensteeg e nove anni più tardi, subito dopo aver perso la prima moglie², aveva iniziato a pubblicare libri. Entro breve tempo, Rieuwertsz si era guadagnato la reputazione di *uitdrukker* (stampatore) di opere di tendenza liberale e perfino radicali, tra cui scritti di filosofi progressisti e di teologi riformati dissenzienti. Fu l'editore di una traduzione olandese delle *œuvres* di Descartes (la cui filosofia, come aveva scritto nella prefazione, sarebbe stata «come sabbia negli occhi per alcuni lettori»³), nonché delle opere del pastore mennonita e capo dei collegianti Galenus Abrahamsz, e di Dirck Camphuysen, ben noto rimostrante e poeta della prima metà del secolo, considerato un eroe dai collegianti per le sue idee riformiste. (Si pensava che Rieuwertsz, strettamente legato alla cerchia dei collegianti di Amsterdam, nutrisse anche tendenze sociniane, cioè antitrinitarie, e ospitasse addirittura in casa propria le riunioni di questa setta eretica.) Il proprietario della libreria *Boek van Martelaren* accettava di buon grado di pubblicare materiale politico e religioso che qualunque altro editore non avrebbe neppure toccato. Come afferma uno studioso ottocentesco, «chiunque avesse

necessità di pubblicare idee contrarie all'opinione comune trovava rifugio *chez Jan Rieuwerts*»⁴.

Fu dunque questo l'editore di Amsterdam, già sospetto agli occhi delle autorità, a cui Spinoza, che ora viveva a Voorburg, portò personalmente all'inizio del 1669 il manoscritto del suo *Tractatus Theologico-Politicus* appena terminato. All'epoca, i due uomini si conoscevano probabilmente da più di quindici anni, dal tempo in cui Spinoza aveva iniziato a frequentare i membri della comunità mennonita della città, tra i quali l'agente di commercio Pieter Balling e il negoziante Jarig Jelles – di cui Rieuwertsz aveva pubblicato *Belydenisse des algemeenen en christelyken geloofs* (*Professione della fede universale e cristiana*). Verso la metà degli anni Sessanta del xvii secolo Rieuwertsz aveva fatto parte del gruppo di Amsterdam (guidato da Lodewijk Meijer e Adriaan Koerbagh) che si era dedicato allo studio del manoscritto dell'*Etica* di Spinoza – con incontri regolari tenuti molto probabilmente nel suo negozio, che funzionava come una sorta di *salon* per gli intellettuali di «sinistra», per usare un termine moderno – ed era chiaramente un grande ammiratore del filosofo, che, a sua volta, aveva grande fiducia nell'editore, tanto che Rieuwertsz fungeva da intermediario per la corrispondenza di Spinoza; dopo che questi abbandonò definitivamente Amsterdam, continuò infatti a usare occasionalmente l'indirizzo di Rieuwertsz come recapito postale, in particolare per le lettere provenienti dall'estero. Quando il filosofo si recava ad Amsterdam, inoltre, sembra che prendesse alloggio nella casa dell'amico editore⁵.

Rieuwertsz era uno degli oltre cento editori o stampatori di Amsterdam, città tristemente famosa nell'Europa del tempo per i libri sovversivi – letteratura politica e religiosa, e perfino opuscoli erotici –, in molte lingue, con cui inondava letteralmente il continente⁶. La fiorente attività editoriale era fonte di preoccupazione per le autorità olandesi, in particolare quando quegli scritti clandestini, spesso critici nei confronti dei regimi monarchici o del potere della Chiesa, causavano problemi alle potenze straniere (soprattutto Inghilterra e Francia), fomentando sentimenti democratici o diffondendo le idee del libero pensiero. Nel corso del Seicento, le autorità si sforzarono in vario modo, ma non sempre con successo, di controllare tutto ciò che usciva dai

numerosi torchi tipografici della Repubblica.

Verso la fine del Seicento, nessun libro o opuscolo poteva essere pubblicato nella provincia d'Olanda senza il permesso degli Stati generali; questo «privilegio», concesso dopo che il contenuto dell'opera era stato vagliato e approvato, doveva essere stampato proprio sul frontespizio del libro⁷. Nei primi decenni del Seicento, gli Stati generali rivolsero un'attenzione sempre maggiore ai libri che potevano più facilmente causare problemi «in ambito ecclesiastico come politico», fino a promulgare nel 1615 un editto destinato a esortare le istituzioni provinciali e comunali a impegnarsi in una censura preventiva delle opere oltraggiose.

Nel 1650, tuttavia, dato il notevole incremento del numero di libri e libelli pronti per la pubblicazione – e in molti casi pubblicati direttamente senza essere nemmeno sottoposti all'approvazione ufficiale –, né la provincia d'Olanda né gli Stati generali erano ormai in grado di tenere il passo dell'editoria, e quindi smisero del tutto di chiedere agli editori di sottoporre i manoscritti per il visto prima della pubblicazione. Da quel momento, i tipografi dovevano soltanto registrare le opere che stampavano presso i magistrati locali e giurare solennemente di consegnare ogni scritto sospetto che venisse loro proposto e fosse ritenuto, a loro giudizio, un pericolo per lo Stato o un'offesa alla religione. Nella seconda metà del secolo, quando il controllo delle tipografie della Repubblica olandese fu ampiamente decentrato, gli Stati generali trasferirono alle singole province il potere di gestire la questione, e gli Stati provinciali, a loro volta, lasciarono alle città grandi e piccole il compito di vigilare sui vari editori locali. Di conseguenza, nell'applicazione della censura su tutto il territorio della Repubblica – sia prima sia dopo la pubblicazione di un manoscritto – si verificarono notevoli discordanze. Un volume severamente disapprovato a Groningen poteva invece trovare facile distribuzione ad Amsterdam o a Leida.

Quando, nel 1669, Spinoza si accinse a consegnare il proprio manoscritto a Rieuwertsz, la Repubblica olandese, e in particolare la provincia d'Olanda, stava godendo di un periodo di generale libertà di stampa, benché non fosse certo lecito pubblicare qualunque cosa. Nei dieci anni precedenti, oltre trenta

pubblicazioni, tra libri e opuscoli, erano state proibite dalle autorità secolari; soltanto una volta, in precedenza, il numero per decennio era stato più alto: ai tempi della rivolta dei Paesi Bassi nel 1580⁸. Perfino i *regenten* di Amsterdam avevano dei limiti, costretti com'erano a piegarsi ora a pressioni politiche dall'alto, ora all'influenza delle gerarchie ecclesiastiche locali.

Da accorto uomo d'affari, Rieuwertsz aveva imparato nel corso degli anni che bisognava essere cauti, soprattutto considerando il genere di libri che pubblicava. A un certo punto, si trovò perfino costretto a negare qualsiasi rapporto con un certo volume, nonostante il fatto che sul frontespizio recasse il suo nome come editore. Le autorità religiose, in particolare, erano sempre vigili e attente a scovare scritti che minacciassero il benessere spirituale delle loro greggi. E l'occhio era puntato soprattutto su Rieuwertsz. Nel marzo del 1669, il concistoro di Amsterdam rilevò quanto segue:

... ci è stato riferito che gli scritti di vari sociniani sono stati stampati insieme in-folio, per complessivi sei o sette volumi, e che sono disponibili anche all'acquisto in questa stessa città. È con profondo dolore che quest'assemblea viene ad apprendere che la blasfema eresia ha il coraggio di alzare la testa, e giudica pertanto della massima importanza che si rimanga vigili quanto più è possibile. Si dovrebbero avviare indagini molto accurate circa l'identità degli autori e i mezzi con cui tali opere sono state vendute e stampate, e ottenere qualsiasi informazione che possa risultare utile per decidere che cosa fare per ricevere in merito un rapporto preciso. Notiamo, in particolare, che l'attenzione dovrebbe essere rivolta specialmente al negozio di Jan Rieuwertsz nel Dirk van Assensteeg⁹.

Tale sorveglianza venne evidentemente messa in atto. Diverse settimane dopo, il concistoro ricevette un «rapporto preciso», secondo cui «si sono viste diverse persone, di ogni sorta, uscire dal negozio di Jan Rieuwertsz, impegnate in strane conversazioni»¹⁰.

Ma esistevano vari modi per aggirare i guardiani calvinisti di

Amsterdam. I *regenten* piú liberali, soprattutto nel periodo della «Vera libertà», riuscivano spesso a resistere alla pressione esercitata dagli ecclesiastici intenzionati a proibire un libro o a punire un autore. Le autorità civili potevano semplicemente chiudere un occhio riguardo ai libri o agli opuscoli che gli elementi piú ortodossi della società ritenevano religiosamente o moralmente sovversivi, oppure, nel caso di pubblicazioni anonime, riuscivano quantomeno a procrastinare ogni provvedimento sostenendo di non sapere chi avesse scritto l'opera incriminata, anche quando, in realtà, non c'era alcun dubbio sull'identità dell'autore. (In parte, la disgrazia di Adriaan Koerbagh era nata dal fatto che aveva messo il suo vero nome sulla copertina del libro.) Comunque fosse, dati i frequenti cambi di alleanze tra la Repubblica delle Province Unite e le potenze straniere e i mutamenti di politica interna, come anche gli improvvisi alti e bassi nella popolarità di certi *predikanten*, era impossibile prevedere che tipo di accoglienza avrebbe ricevuto un certo libro in un particolare momento.

In questo contesto politico, variabile e imprevedibile come il tempo olandese, l'autore e l'editore del *Tractatus Theologico-Politicus* non avevano alcuna intenzione di correre rischi. Fortunatamente, Rieuwertsz sapeva esattamente come andare sul sicuro, non tanto in quello che pubblicava quanto nel *modo* in cui lo pubblicava.

Le prime copie del *Trattato* apparvero in-quarto all'inizio del gennaio 1670, forse per i tipi di Pieter Arentsz, con il quale Rieuwertsz aveva cominciato a collaborare l'anno precedente¹¹. Per evitare sanzioni, o peggio, e per fare in modo che le autorità municipali, allorché si fossero trovate sotto il fuoco di fila delle gerarchie della Chiesa riformata, potessero rispondere prontamente che avrebbero perseguito senz'altro i responsabili *se solo avessero saputo chi erano*, la copertina del *Trattato* non recava il nome di alcun autore. Il luogo di pubblicazione, inoltre, era falsamente indicato come Amburgo, e non come Amsterdam, mentre il nome dell'editore risultava un certo «Henricus Künraht». (Il frontespizio riportava anche una citazione dalla Prima lettera di Giovanni, 4.13: «Da questo conosciamo che noi siamo in lui e che Dio è in noi, perché egli ci ha dato il suo Spirito»).

Künraht, o Heinrich Künrath, era un alchimista e rosacrociano

tedesco della seconda metà del Cinquecento. Pur essendo una figura storica minore, le sue opere non erano del tutto sconosciute nel XVII secolo e, con il rinnovato interesse per l'alchimia, godevano perfino di una certa popolarità¹². Nelle successive edizioni del *Trattato*, in particolare quelle in cui era affiancato da altri lavori (tra i quali *Philosophia S. Scripturae interpres* di Lodewijk Meijer), Rieuwertsz sostituì il nome Künraht con altri pseudonimi, tra cui «Jacobus Paulli», «Isaacus Herculis» e «Carolus Gratiani».

Tutto questo, naturalmente, non era che un tentativo di sottrarsi al controllo delle autorità. Nel 1666, quando era stato pubblicato il libro di Meijer – probabilmente dallo stesso Rieuwertsz –, come luogo di pubblicazione era indicata «Eleutheropolis», che tutti sapevano corrispondere alla «libera città» di Amsterdam. Indicando Amburgo come città di origine del *Trattato* di Spinoza, Rieuwertsz stava prendendo precauzioni maggiori del solito. Ovviamente, sapeva bene di avere per le mani un'opera incendiaria.

Per qualche tempo lo stratagemma funzionò, anche se, impiegato soltanto per fornire una scappatoia plausibile all'editore, all'autore e ai *regenten* tolleranti, non avrebbe certo potuto ingannare nessuno molto a lungo.

Non è chiaro l'esatto momento in cui Spinoza fu smascherato come il vero autore del libro. Una sua precoce identificazione era avvenuta già nella primavera del 1673 con la pubblicazione di *La Religion des Hollandois*, di Jean-Baptiste Stoupe. Quest'ultimo, uno svizzero di fede riformata, era stato ministro valdese a Londra e si era in seguito unito alle forze militari del principe di Condé durante l'occupazione francese dei Paesi Bassi. Sbalordito da quello che aveva visto e letto durante il suo soggiorno nella Repubblica, lanciò nel suo libro un vero e proprio atto d'accusa contro gli olandesi, biasimandoli per la loro fiacca devozione religiosa e l'irragionevole tolleranza verso le differenze confessionali. Stoupe era particolarmente turbato dalla mancanza di iniziativa da parte dei teologi olandesi nel contrastare Spinoza, «un uomo nato ebreo ... che non ha né ripudiato la religione ebraica né abbracciato la religione cristiana, ed è pertanto un pessimo ebreo e di certo non è un cristiano migliore ... Questo Spinoza», continuava Stoupe, «ha prodotto alcuni anni fa un libro in latino, il cui titolo è *Tractatus*

Theologico-Politicus e nel quale sembra porsi come obiettivo principale di distruggere tutte le religioni, e in particolare quella ebraica e quella cristiana, e di introdurre l'ateismo, il libertinismo e la libertà di tutte le religioni»¹³.

La voce che l'autore del *Trattato* fosse Spinoza circolava tuttavia ben prima del libro di Stoupe. In quella che è forse la prima identificazione a noi nota, del giugno 1670, Friedrich Ludwig Mieg, professore presso l'Università di Heidelberg, metteva in guardia un accademico suo collega riferendogli che il libro era opera di «Spinoza, un tempo ebreo», lo stesso uomo «di cui possiedo l'esposizione della filosofia cartesiana secondo il metodo geometrico»¹⁴. Nel corso di quella stessa estate, in agosto, Johan Melchior, pastore di un piccolo villaggio nei pressi di Bonn e successivamente professore di teologia a Duisburg, scrisse in latino una «confutazione» del *Trattato* (pubblicata nel 1671 a Utrecht). In una lettera a un amico, «in cui grande era il biasimo per un libro intitolato *Tractatus Theologico-Politicus*», Melchior sosteneva che l'antireligioso autore di quel libro era un certo «Zinospa» o «Xinospa», aggiungendo (come Mieg) che si trattava dello stesso uomo che qualche anno prima aveva scritto un lavoro sulla filosofia di Descartes¹⁵. Non sappiamo in che modo Mieg, o Melchior – in quel remoto villaggio tedesco –, fossero venuti in possesso delle loro informazioni.

In ogni caso, non fu solo all'estero che il nome di Spinoza, tra gli altri (compreso quello di Meijer), venne presto collegato al *Trattato*. Sempre nell'estate del 1670, Samuel Desmarets, un professore di Groningen, immaginava che l'autore di quel libro «atroce» fosse «Spinoza, un tempo ebreo, empio e ateo dichiarato»¹⁶. All'incirca nello stesso periodo, Johann Ludwig Fabricius, un tedesco in viaggio nei Paesi Bassi, scriveva del *Trattato* al barone Johann Christian von Boineburg (datore di lavoro e mecenate del filosofo Leibniz) a Magonza. Nella lettera, Fabricius – che in seguito, agendo per conto del «serenissimo Elettore Palatino», avrebbe invitato Spinoza a trasferirsi a Heidelberg per assumervi una cattedra (invito che il filosofo declinò) – avanzava varie congetture circa l'origine dell'opera. Tra i candidati presi in esame come possibili autori del *Trattato* spiccava Spinoza, nome che Fabricius doveva aver sentito da persone del posto durante il suo soggiorno nella Repubblica¹⁷.

Nell'aprile 1671 anche una personalità piú nota come Johann Georg Graevius, professore di Retorica presso l'Università di Utrecht e simpatizzante della filosofia cartesiana, scrisse a Leibniz di quel «libro pestilenziale dal titolo *Tractatus Theologico-Politicus*». Il suo autore, «avendo seguito le orme di Hobbes», era «un ebreo di nome Spinoza, recentemente scomunicato a causa delle sue mostruose opinioni»¹⁸. (Questo indica quindi che Leibniz – che aveva acquistato una copia di quello che definiva un trattato «intollerabilmente licenzioso» diversi mesi dopo la sua pubblicazione – nella primavera del 1671, al piú tardi, era già al corrente che il suo autore era Spinoza¹⁹.)

Indipendentemente da come Graevius e altri finirono per associare il nome di Spinoza con il trattato anonimo, nel novembre del 1671 la verità doveva ormai essere abbastanza nota. Fu in quel momento infatti che Spinoza dichiarò di essere l'autore del *Trattato* nella corrispondenza con Leibniz, alla cui lettera di presentazione stava appunto rispondendo. Uomo di solito molto prudente – sul sigillo del suo anello era riportata la scritta *Caute* –, Spinoza finí per rivelarsi a una persona che non conosceva affatto, senza alcuna esitazione, senza nemmeno pregare Leibniz di tenere per sé quell'informazione²⁰.

Nei primi mesi del 1670, tuttavia, nessuno (a parte la ristretta cerchia di amici di Spinoza) sembrava sapere chi avesse scritto quell'opera scandalosa: un libro che negava la divinità della Bibbia, escludeva la possibilità dei miracoli, identificava la provvidenza divina con le leggi della natura, sminuiva le rivelazioni dei profeti e riduceva la religione a un semplice codice morale. Di certo, le autorità non avevano idea di chi fosse quell'autore tanto insolente. In nessuna delle numerose delibere ecclesiastiche e civili relative al *Trattato* che furono promulgate nei mesi successivi alla pubblicazione si menzionava il nome di Spinoza.

Il concistoro di Utrecht fu solo il primo di una lunga serie di istituzioni della Chiesa riformata a lanciare l'allarme per «un libro profano e blasfemo ... dal titolo *Trattato teologico-politico concernente la libertà di filosofare nello Stato*». In data 8 aprile 1670, i membri del concistoro deliberarono che ai *burgemeesteren* della città – che pochi anni prima erano intervenuti contro i libri di Meijer e Koerbagh –

fosse richiesto di prendere «appropriate misure preventive» nei confronti di quella nuova opera. Tre giorni più tardi, il concistoro appariva soddisfatto almeno dei risultati preliminari: «Ai *burgemeesteren* è stato riferito a proposito del libro in questione ... e le loro Eccellenze hanno convenuto che il volume deve essere trasmesso all'onorevole consiglio municipale»²¹. In quel momento, il consiglio cittadino di Utrecht era controllato da una fazione del partito degli Stati particolarmente liberale e, anche se alla fine parve ottemperare alla richiesta del concistoro, impiegò più di un anno per passare all'azione.

Un mese dopo, il concistoro riformato di Leida seguì l'esempio di quello di Utrecht ed emise una propria risoluzione:

Essendo apparso un libro ormai ben noto, dal titolo *Trattato teologico-politico*, si delibera di denunciare ai *burgemeesteren* il suo contenuto di mostruosità o oscenità. Si auspica vivamente che il libro venga sequestrato e soppresso, e si delegano a tale scopo i direttori e i due *predikanten* che presiedono il concistoro.

Ancora una volta, il concistoro aveva ottenuto il proprio scopo. La delegazione di tre uomini inviata al consiglio municipale riuscì a lanciare il segnale d'allarme. Una settimana dopo, i *burgemeesteren* ordinarono allo sceriffo della città di perquisire le librerie e sequestrare tutte le copie del *Trattato*²².

Alle risoluzioni dei concistori di Utrecht e Leida seguirono ben presto mozioni analoghe da parte degli organi ecclesiastici locali di Haarlem, in maggio, e di Amsterdam, il mese seguente. Il concistoro di Amsterdam, come abbiamo visto, voleva che il *Trattato* fosse classificato secondo la precedente normativa con cui gli Stati d'Olanda (insieme a quelli di Zelanda e Utrecht e agli Stati generali) avevano messo al bando i libri «sociniani» o quelli che sembravano appoggiare il programma generale della setta, fiorita in Polonia sotto la guida del teologo Fausto Sozzini (1539-1604). Verso la metà del Seicento, il termine «sociniano» indicava non solo l'antitrinitarismo ma anche qualsiasi dottrina che sembrasse proporre un atteggiamento scettico nei confronti della divinità di Gesù e negare l'esistenza di una forte provvidenza divina. L'editto

emanato nel 1653 dalle autorità secolari prevedeva misure energiche ed efficaci, ancora in vigore alla fine degli anni Sessanta, quando i vari *Sociniaensche Boeken* (compresi quelli di Meijer e Koerbagh) erano stati requisiti da tutte le librerie. Per il clero di Amsterdam il *Trattato* di Spinoza rientrava chiaramente nella stessa categoria e, per voce della delegazione formata da fratello Philips Huijbertsz e fratello Lucas Van der Heiden e inviata al sinodo distrettuale, si appellavano alla vecchia legislazione degli Stati d'Olanda nella speranza di spronare i capi della città a prendere provvedimenti.

All'inizio dell'estate, la questione era passata dalle gerarchie ecclesiastiche municipali a quelle distrettuali e infine provinciali, mentre i sinodi riformati, in risposta alle lagnanze dei concistori, discutevano sul da farsi. Nel mese di luglio, il sinodo distrettuale dell'Aia chiese al sinodo provinciale dell'Olanda meridionale in che modo si dovesse affrontare il *Trattato teologico-politico* e «ogni altro trattato di idolatria e superstizione»²³. Il sinodo provinciale reputò il *Trattato* «un libro osceno e blasfemo, quale, a nostra conoscenza, il mondo non ha mai conosciuto, e dal quale il Sinodo è profondamente afflitto», deliberando altresì «di prendere subito le più vigili misure contro di esso». Contemporaneamente, si allertarono i magistrati locali, esortandoli a «reprimere e proibire» la stampa e la distribuzione del *Trattato* e «di tutti i libri dello stesso genere».

In modo analogo, quello stesso mese, il sinodo distrettuale di Amsterdam, denunciando il *Trattato* come libro «blasfemo e pernicioso» a causa del suo contenuto «mostruoso e abominevole», accolse la richiesta del concistoro municipale affinché l'opera fosse messa al bando in conformità alla precedente legislazione antisociniana contro le «pubblicazioni scandalose» e informò della propria risoluzione il sinodo dell'Olanda settentrionale, di fronte al quale alcuni rappresentanti giunti da Amsterdam lessero alcuni passi del libro di Spinoza (presumibilmente in traduzione olandese), suscitando certo l'orrore dei fratelli là riuniti²⁴.

In agosto, i sinodi dell'Olanda meridionale e settentrionale, «profondamente disgustati da quel libro osceno», portarono il caso davanti agli Stati d'Olanda all'Aia. Per quanto furienti, le istituzioni

ecclesiastiche non avevano il potere di intraprendere autonomamente nessuna azione nell'ambito della sfera civile. I *predikanten* non potevano né fermare le tipografie né ordinare agli sceriffi di perquisire le librerie. Tutto quello che potevano fare era consigliare, o piuttosto chiedere insistentemente alle autorità secolari di prendere i necessari provvedimenti.

Il 24 marzo 1670, gli Stati d'Olanda presentarono la questione dinanzi all'Hof van Holland, le Corti d'Olanda, la più alta corte giudiziaria della provincia. Trascorse un certo tempo prima che il tribunale, che aveva sede all'Aia, comunicasse il proprio verdetto, ma il risultato, almeno in questa fase intermedia, fu quello auspicato dai vari sinodi. Un anno dopo, il 16 aprile 1671, l'alta corte confermò il giudizio collettivo dei ministri riformati, secondo cui il *Trattato*, insieme con alcuni altri libri abominevoli (compresa un'antologia di autentici scritti sociniani), era da ritenersi illegale in base alle precedenti delibere degli Stati.

Seguendo le istruzioni della Vostra Somma Nobiltà [cioè i delegati degli Stati d'Olanda], abbiamo esaminato il contenuto della richiesta trasmessa dai deputati dei Sinodi dell'Olanda meridionale e settentrionale. In tale richiesta i rappresentanti dei Sinodi espongono le loro sentite lagnanze contro la stampa e la diffusione di vari libri blasfemi, con particolare riferimento ai volumi dal titolo *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, detti unitari; al ben noto libro di Hobbes, intitolato *Leviatano*, e inoltre al libro *Philosophia S. Scripturae interpres* e al libro intitolato *Trattato teologico-politico*; e chiedono con grande rispetto e pari desiderio che la Vostra Somma Nobiltà accetti di impegnarsi non solo per apportare un rimedio rapido ed efficace, secondo la suprema saggezza, ovvero la confisca dei libri calunniosi di cui sopra, e in particolare del libro diffamatorio intitolato *Trattato teologico-politico*, ma altresì per emanare un editto ufficiale che sbarri una volta per tutte la porta all'introduzione di tali volumi che corrompono le anime. Nel giorno 15 del corrente mese abbiamo poi inoltrato alla Vostra

Somma Nobiltà le nostre raccomandazioni del 12 dicembre 1670 concernenti il libro intitolato *Bibliotheca Fratrum Polonorum* [l'antologia di scritti sociniani] e il libro intitolato *Leviatano*. Per quanto riguarda gli altri due libri, e in particolare il *Trattato teologico-politico*, che contiene molti pensieri blasfemi, come la Vostra Somma Nobiltà può vedere dagli estratti acclusi, siamo del parere che ... la stampa, l'importazione e la diffusione di tali opere empie contraddica direttamente l'editto promulgato dalla Vostra Somma Nobiltà il 19 settembre 1653.

Il tribunale ingiunse quindi agli Stati d'Olanda di mettere ufficialmente al bando quelle opere inquietanti attraverso un provvedimento di legge.

Al fine di evitare ogni biasimo perché tali libri vengono qui stampati, diffusi e venduti, la Vostra Somma Nobiltà dovrebbe emanare un editto particolare al fine di vietare la stampa, l'importazione, la diffusione e la vendita dei suddetti libri che corrompono le anime, infliggendo in tali casi una punizione esemplare, e dare ordine ai funzionari di ogni città di scoprire autori, tipografi, importatori e distributori e, dopo averli scoperti, di prendere misure contro di loro senza alcuna clemenza, così come stabilisce il contenuto dell'editto di cui sopra e come si ritiene appropriato²⁵.

Il tribunale, in effetti, stava suggerendo agli Stati d'Olanda di emanare nuove norme proscrittive rivolte direttamente contro quei libri di recente pubblicazione. (Nel caso di *Leviatano*, l'oggetto della loro collera erano le traduzioni in latino e in olandese.) I giudici ritenevano evidentemente che quello sarebbe stato un approccio più efficace, anziché affidarsi semplicemente a una legge vecchia di diciotto anni che, come qualcuno avrebbe potuto obiettare, riguardava ben poco i nuovi casi.

Da parte loro, non pare che gli Stati d'Olanda (e della Frisia

Occidentale) fossero particolarmente impazienti di passare all'azione. Il 24 aprile i loro delegati conclusero che il «memorandum» (*missive*) delle Corti d'Olanda «doveva essere ulteriormente esaminato e considerato» da un apposito comitato di cui avrebbero fatto parte (oltre ad alcuni giudici delle Corti) «i signori di Leida, Amsterdam, Gouda, Rotterdam, Alkmaar e Hoorn», tra i quali lo stesso Johan de Witt²⁶.

Si trattava di una classica tattica dilatoria: anziché promulgare una nuova legge – come richiesto dai sinodi, assecondati dall'alta corte di giustizia –, si rinviava semplicemente la questione a un'altra commissione. Gli Stati d'Olanda temporeggiavano. Forse i loro *regenten*, vedendo in una legislazione così repressiva una minaccia per la pace della Repubblica ben peggiore di qualche libro scandaloso, erano riluttanti a impegnarsi in una vera e propria censura delle pubblicazioni a stampa. O forse, pur solidali con le preoccupazioni dei religiosi allarmisti, non volevano richiamare un'attenzione ancora maggiore su quelle opere con un'ordinanza pubblica²⁷. Non è certo fino a che punto De Witt, sempre gran pensionario della provincia d'Olanda e pertanto investito, *de facto*, della carica più importante della Repubblica, si sia impegnato di persona a proteggere il *Trattato* dalla condanna giudiziaria. Data la sua posizione politica ormai malferma – gli avversari orangisti lo consideravano un capo incompetente e perfino un traditore del proprio paese –, è improbabile che fosse disposto a esporsi troppo per proteggere un'opera che era oggetto di una simile e unanime denigrazione da parte delle gerarchie della Chiesa riformata²⁸.

Alla fine dell'estate del 1672, dopo l'invasione francese dei Paesi Bassi, De Witt era ormai morto, brutalmente assassinato da una folla inferocita. Nel frattempo, mentre la commissione nominata dagli Stati stava ancora deliberando – o piuttosto temporeggiando – sul da farsi in merito al *Trattato* (erano trascorsi quasi due anni da quando le gerarchie della Chiesa riformata avevano presentato le loro risoluzioni), i religiosi cominciavano a perdere la pazienza. In precedenza, i membri dei sinodi dell'Olanda meridionale e settentrionale avevano scritto direttamente a De Witt chiedendogli a bruciapelo, con «una petizione urgente» – nella quale erano inclusi alcuni passi del *Trattato* –, di intervenire per indurre gli Stati a smettere di tergiversare e passare all'azione. I sinodi, ormai, erano

pronti ad aggirare del tutto le vie legali, lasciando che a gestire l'intera questione fossero il potere giudiziario e i magistrati locali. Nel mese di luglio, il sinodo dell'Olanda meridionale, deluso dal fatto che «nessun decreto ci è giunto» dall'Aia, «conclude che a questo punto la questione non dovrebbe più essere sottoposta agli organi di stato ma si dovrebbe aver soddisfazione da parte delle Corti o dei rispettivi magistrati»²⁹.

Se i sinodi provinciali si sentivano frustrati, i concistori locali e i sinodi distrettuali non sapevano che altro fare. La *classis* di Amsterdam, sempre più preoccupata per quella che vedeva come una perniciosa influenza del *Trattato* sulla spiritualità e la moralità pubblica, lamentava nel luglio 1672 di «sforzarsi ormai da tanti anni e in tutti i modi, come si conviene in questi casi, e di aver fatto quanto era in suo potere per suscitare negli uomini la paura» delle «insolenze» e degli «insegnamenti abominevoli» contenuti in libri che «distruggono l'anima», in particolare «il *Trattato teologico-politico*, opera in cui Dio è assente più che in ogni altra». Quel libro, insieme con gli scritti di Hobbes e Meijer, era responsabile dell'«aumento di atti peccaminosi che fanno levare grida al cielo, di ingiurie al nome di Dio, empietà, maledizioni, atti che disonorano il Giorno del Signore, profanazioni, disprezzo della religione, infamie e così via». Questi mali «sono ben lungi dal poter essere eliminati, al punto che aumentano di giorno in giorno, e Dio onnipotente scaglierà contro di essi la sua rabbia dal cielo, e già i segni della sua ira si riversano sulla nostra cara patria». I membri del sinodo distrettuale erano ormai alla disperata ricerca di qualche rimedio per quegli scritti pestilenziali – la loro impazienza è palpabile nei rapporti giunti fino a noi –, ma nessuno sembrava fare nulla per porre fine allo scandalo³⁰.

Gli sforzi compiuti a livello comunale e provinciale dalle alte gerarchie della Chiesa riformata, stanche ormai di attendere una qualche risoluzione da parte degli Stati e intenzionate a cercare una più immediata soddisfazione presso le autorità locali dell'amministrazione civile, riscosero qualche successo. Nel settembre del 1671, il sinodo distrettuale di Utrecht riferì che il consiglio cittadino aveva finalmente accondisceso alla sua richiesta: «Il *Trattato teologico-politico* è stato posto sotto sequestro»³¹. Un anno dopo, nell'agosto del 1672, i membri del sinodo dell'Olanda

settentrionale si rivolsero al pensionario di Leida, un uomo di nome Burgersdijck, nella speranza di convincerlo a prendere un qualche provvedimento nella sua città. I rapporti ci informano che costui, dopo aver preso visione di alcuni passi del *Trattato*, «ha promesso di compiere il suo dovere in merito alla questione, tanto che si dovrebbe giungere a una conclusione positiva»³². Un anno più tardi, Burgersdijck comunicò al sinodo (come i rappresentanti dell'organo ecclesiastico riferirono poi ai loro colleghi) che «già molto è stato fatto per quanto riguarda» il *Trattato teologico-politico*, spiegando inoltre che lui e gli altri funzionari «sono costantemente oberati dalle richieste di altre commissioni, cosicché fino a questo momento non hanno potuto esercitare la loro autorità in merito alla nostra questione. Tuttavia», conclude la relazione dei rappresentanti del sinodo, «egli ora si impegna a fare il proprio dovere»³³. In altre parole, mettersi a dare la caccia a un libro non era la massima priorità del pensionario di Leida, che tuttavia prometteva di prendere in seria considerazione la questione.

Tutto ciò, come ha sostenuto Jonathan Israel, dimostra in primo luogo che mentre gli sforzi per bandire il *Trattato* a livello di provincia o dell'intero territorio della Repubblica diedero solo molto lentamente i loro frutti, la distruzione del libro fu comunque in grado di procedere «fin da subito, un poco alla volta e localmente»³⁴. Nelle città olandesi dove il sistema giudiziario e gli organi di polizia erano disposti a collaborare con le autorità della Chiesa riformata divenne presto molto difficile trovare una copia del *Trattato*, perlomeno sugli scaffali delle librerie del luogo³⁵.

L'efficacia della censura a livello municipale è dimostrata dal fatto che Rieuwertsz, dopo aver pubblicato due edizioni in latino (nel 1670 e nel 1672) in forma anonima ma con il titolo ben chiaro, cominciò a cercare metodi ancora più subdoli. Nel 1673 riunì in un unico volume in ottavo il *Tractatus* di Spinoza e *Philosophia S. Scripturae interpres* di Meijer. Questa volta, oltre a riportare un falso editore, sui frontespizi comparivano anche titoli e autori falsi. La miscellanea apparve come *Opera Chirurgica Omnia* di un certo Francisco Henríquez de Villacorta, medico, stampata con il permesso del re di Spagna Carlo II e pubblicata ad Amsterdam da «J. Paulli». L'edizione, con ogni probabilità, era destinata ai lettori dei Paesi Bassi spagnoli. Un'altra edizione recava invece il titolo

Danielis Heynsii P. P. Operum Historicorum Collectio, ovvero «Raccolta delle opere storiche di Daniel Heinsius» (Heinsius era un noto studioso olandese dell'Antichità classica della prima metà del Cinquecento). Il frontespizio di una terza versione presentava l'opera come gli scritti completi di medicina di Franciscus de le Boë Sylvius, «Medico di chiarissima fama tra gli olandesi».

Con questi nuovi stratagemmi depistanti adottati da Spinoza e Rieuwertsz, il *Trattato* era ormai entrato davvero nel regno della letteratura clandestina³⁶.

Finalmente, nel dicembre del 1673, gli Stati d'Olanda, rispondendo alle raccomandazioni delle Corti d'Olanda, concessero ai *predikanten* quello che chiedevano da così tanto. Sembra che l'elemento acceleratore fossero stati proprio quei volumi sapientemente confezionati con l'inganno, che avevano finito per allarmare le autorità secolari ancor più delle edizioni anonime.

I deputati [agli Stati d'Olanda] della città di Leida, in nome e per conto dei loro colleghi, hanno portato a conoscenza di quest'assemblea che i sunnominati colleghi sono venuti a sapere che il *Tractatus Theologico-politicus* e *Philosophia S. Scripturae interpres* sono stati entrambi pubblicati recentemente in un'edizione in ottavo in qualche luogo del nostro paese e diffusi in un unico volume con falsi titoli. Un tomo è intitolato *Francisco de le Boe Sylvii Opera Medica omnia* ... e un altro porta il titolo *Danielis Heynsii P. P. Operum Historicorum Collectio* ... Chiedono che la Vostra Somma Nobiltà consideri e ponga in atto immediate misure, che possano neutralizzare tale genere di inganno. Pertanto, dopo aver deliberato, si conviene e si conclude che ... si stili un decreto su come e qualmente sia d'uopo difendersi dai summenzionati inganni e altri analoghi per quanto riguarda la pubblicazione di libri proibiti e irreligiosi, dei quali è insorta la tendenza a pubblicarli con titoli falsi. Al tempo stesso, il Presidente e i consiglieri delle Corti d'Olanda dovrebbero essere informati affinché

possano emettere tale ordinanza e fare in modo che i sunnominati scritti vengano posti immediatamente sotto sequestro e ritirati dal commercio ovunque essi siano disponibili in questa provincia³⁷.

Sei mesi piú tardi, nel luglio del 1674, i consiglieri delle Corti d'Olanda attuarono la direttiva degli Stati:

Esaminatone il contenuto, reputiamo che questi libri non solo insidiano gli insegnamenti della vera religione cristiana riformata ma traboccano di empietà contro Dio e i suoi attributi, contro l'adorazione della Santissima Trinità, contro la divinità di Gesù Cristo e la sua vera missione, insieme con i dogmi fondamentali della vera religione cristiana, e in realtà contro l'autorità stessa della Sacra Scrittura, cercando di creare disprezzo per tutto questo e di introdurre il dubbio nelle menti deboli e instabili; ognuno di tali atti indegni va direttamente contro le risoluzioni e gli editti ripetutamente emanati contro di loro dalle autorità di questo paese. Pertanto, desiderosi di eliminare questo veleno esiziale e di impedire quanto piú possibile a chiunque di cadere nell'inganno, abbiamo ritenuto nostro dovere condannare i libri di cui sopra e denunciarli come empi e perniciosi per l'anima, libri pieni di opinioni infondate e pericolose e di abominevoli affermazioni che feriscono la vera religione e la vera devozione. Pertanto, sia proibito a tutti e chiunque di stampare, importare, diffondere o vendere, tramite asta o in altro modo, tali libri e similari, incorrendo nella punizione stabilita dagli editti emessi in questa nostra terra, e prima di tutto in base all'editto del 19 settembre 1653. Ingiungiamo inoltre a chiunque sia coinvolto di rispettare tale editto, e che quanto da noi stabilito sia portato a conoscenza e reso pubblico in ogni luogo e nella stessa lingua.

Da quel momento, il *Trattato teologico-politico* di Spinoza fu ufficialmente messo al bando nella Repubblica delle Sette Province Unite.

L'editto delle Corti d'Olanda portava la firma di Guglielmo Enrico, che era stato («per grazia di Dio») principe di Orange e Nassau e rivestiva ora, come Guglielmo III, la carica di *stadhouder*, nuovamente reintegrata in Olanda e in altre province (e sarebbe in seguito diventato re d'Inghilterra). Il periodo della «Vera libertà» era definitivamente finito. Con la scomparsa di De Witt e il progressivo indebolimento dei suoi alleati all'interno del partito degli Stati, il gruppo più intransigente di pastori riformati incontrava molti meno ostacoli nel suo tentativo di esercitare la sorveglianza sulla politica e la vita intellettuale della Repubblica. Si concretizzava dunque proprio la realtà che Spinoza aveva tanto paventato e dalla quale aveva messo in guardia nel *Trattato*.

Per qualche tempo il liberale De Witt era stato considerato il protettore di Spinoza, e alcuni dei suoi avversari si erano spinti fino al punto di considerarlo come il co-cospiratore e perfino coautore del filosofo. In un catalogo di libri che si diceva appartenessero alla biblioteca di De Witt troviamo un'osservazione illuminante. Pubblicato come libello anonimo da uno dei nemici di De Witt, l'elenco dei libri intendeva rivelare a tutti la personalità criminale del gran pensionario ormai scomparso dalla scena. Accanto al titolo del libro n. 33, *Tractatus Theologico-politicus*, compare la seguente annotazione: «Forgiato all'inferno dall'ebreo apostata a quattro mani con il diavolo, e pubblicato con la consapevolezza e la connivenza di M. Jan»³⁸.

Più che la reazione delle istituzioni ecclesiastiche olandesi, che probabilmente si aspettava, per Spinoza erano allarmanti gli attacchi che gli venivano mossi dagli intellettuali, sia in patria sia all'estero. Nella corrispondenza privata e nelle opere pubblicate, teologi e filosofi del mondo accademico manifestavano senza posa le loro reazioni negative al *Trattato*. E i giudizi ostili provenivano perfino da ambienti in cui Spinoza avrebbe potuto ragionevolmente attendersi un orecchio comprensivo.

Le prime recensioni apparvero all'estero, subito dopo la

pubblicazione del *Trattato*³⁹. Nel maggio del 1670, come abbiamo visto, il teologo tedesco Jakob Thomasius tuonò contro un libro anonimo pubblicato di recente, il cui autore – come sosteneva Thomasius nel suo *Adversus anonymum de libertate philosophandi* («Contro il [Trattato] Anonimo sulla libertà di filosofare»), la prima «confutazione» del *Trattato* a essere pubblicata – era un ateo e il suo lavoro, pertanto, un «testo senza Dio» che doveva essere immediatamente messo al bando in tutti i paesi. Leibniz, in una lettera a Thomasius, di cui era stato allievo a Lipsia, si congratulò con lui:

Avete trattato questo libro intollerabilmente scandaloso sulla libertà di filosofare nel modo che meritava. Sembra che l'autore ricalchi le orme non solo della politica ma anche della religione di Hobbes ... Giacché nella critica alle Sacre Scritture che quest'uomo audace ha formulato, e che ci lascia sgomenti, non c'è nulla i cui semi non siano stati già gettati da Hobbes in un intero capitolo di *Leviatano*⁴⁰.

Leibniz scriveva queste parole nell'ottobre del 1670, un anno prima di mettersi direttamente in contatto epistolare con Spinoza e di cercare di ingraziarsi il collega filosofo olandese, esprimendogli la propria ammirazione per i suoi «successi» (e questo anche se – o forse proprio perché – aveva saputo da Graevius che l'autore del *Trattato* era appunto Spinoza)⁴¹.

Geograficamente più vicino di Leibniz era Van Blijenbergh, il mercante e *regent* con la passione per la filosofia che nel 1665 aveva implorato con tanto ardore Spinoza di spiegargli i principî della sua filosofia. Nove anni dopo il loro carteggio (e un breve incontro), Van Blijenbergh scrisse il proprio commento al *Trattato*. «Questo libro ateo», lamentava nel suo *De waerheyt van de Christelijcke godtsdienst en de authoriteyt der H. Schriften, beweert tegen de argumenten der ongodsdienstige, of een wederlegginge van dat godt-lasterlijcke boeck, genoemt «Tractatus theologico-politicus»* («La verità della religione cristiana e l'autorità della Sacra Scrittura affermate contro gli argomenti degli empi, o una confutazione del libro blasfemo intitolato *Trattato teologico-politico*»), «è pieno di abominî deliberati

e di un cumulo di idee forgiate all'inferno, che ogni persona ragionevole, e quindi ogni cristiano, dovrebbe aborreire»⁴².

Gli attacchi non provenivano soltanto dalla fazione più conservatrice della compagine politica e religiosa. Alla lotta, infatti, si unirono anche i rimostranti e perfino i collegianti, che pure avrebbero avuto un chiaro interesse nella campagna per la tolleranza religiosa nella Repubblica. Jacob Batelier, un pastore rimostrante dell'Aia, lanciò il suo attacco al *Trattato* nel libro *Vindiciae Miraculorum* («In difesa dei miracoli»), scritto appena prima della sua morte, nel 1672 (e pubblicato l'anno successivo), mentre Johannes Bredenburg, un uomo d'affari con simpatie cartesiane, appartenente alla congregazione dei collegianti di Rotterdam, scrisse il suo *Enervatio Tractatus Theologico-Politici* («Confutazione del *Trattato teologico-politico*») nel 1675. Ciò che più turbava Batelier, per il quale Spinoza era un ateo incline a corrompere gli altri, era il modo in cui il determinismo causale del *Trattato* minava la libertà divina e umana ed eliminava la manifestazione della provvidenza di Dio attraverso reali eventi miracolosi. Bredenburg, da parte sua, contestava con veemenza a Spinoza la concezione di Dio (almeno per quanto poteva decifrarla dal solo *Trattato*), il suo metodo di interpretazione della Scrittura e, come Batelier (e molti altri), il determinismo o «fatalismo» che costituiva il nucleo della trattazione sui miracoli. Bredenburg sosteneva inoltre che Spinoza, riducendo la religione a massime morali e negando che i comandamenti divini avessero valore di verità autentica, recava grave danno alla vera religione e alla devozione a Dio⁴³.

Per ironia della sorte, tra questi primi critici del *Trattato* c'era anche Frans Kuyper, il sociniano autore del libro *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, così spesso condannato insieme con il *Trattato*. Kuyper, già pastore rimostrante e poi collegiante e editore di libri radicali ad Amsterdam e Rotterdam, attaccò con vera ferocia l'opera di Spinoza, accusandola di «ateismo». Se si trattava di un disperato gesto di autotutela per mettere una distanza tra le sue pubblicazioni e quelle di Spinoza, aveva ben scarse probabilità di successo⁴⁴. Kuyper aveva infatti dato alle stampe un'antologia esplicitamente sociniana, direttamente in contrasto con l'editto del 1653. Il vero problema, pertanto, non era che il tema del suo libro fosse troppo

simile a quello di Spinoza ma che quello di Spinoza era troppo simile al suo!

A quanto pare, dopo aver letto il *Trattato* se la presero con Spinoza anche persone che il filosofo poteva a ragione considerare amici di lunga data. Oldenburg aveva ricevuto una copia del «trattato sulla Scrittura» subito dopo la sua pubblicazione. Pur essendo senza dubbio eccitato all'idea di vedere finalmente il libro che Spinoza, alcuni anni prima, gli aveva confidato di essere in procinto di scrivere sul «mio modo di intendere la Scrittura»⁴⁵, il contenuto dell'opera dovette chiaramente allarmarlo. Anche se la lettera in cui Oldenburg informava Spinoza sulla sua prima reazione non è giunta fino a noi, dovette essere assai dura, perché sarebbero trascorsi cinque anni prima che la corrispondenza riprendesse, con una lettera in cui Oldenburg di fatto si scusava per quello che definiva un giudizio «premature». Era ugualmente chiaro che l'inglese, senz'altro un uomo di scienza e dedito alla nuova filosofia della natura, nutriva ancora forti preoccupazioni sul fatto che il *Trattato* «tende a mettere in pericolo la religione», in particolare «le nozioni ambigue in esso contenute intorno a Dio e alla natura, che moltissimi ritengono essere da voi confusi». Inoltre, Oldenburg mette in guardia Spinoza:

Molti sono d'avviso che distruggete l'autorità e il valore dei miracoli, sui quali soltanto è persuasione di quasi tutti i Cristiani che riposi la certezza della divina Rivelazione. Dicono infine che voi nascondete la vostra opinione intorno a Gesù Cristo redentore del mondo e ultimo mediatore degli uomini, nonché della sua incarnazione e soddisfazione⁴⁶.

Oldenburg doveva comunque avere l'impressione che Spinoza fosse disposto a «moderare quei passaggi del *Trattato teologico-politico* che si sono rivelati uno scoglio per i lettori». In particolare, si aspettava che il filosofo sconfessasse quella che sembrava essere «una fatale necessità in tutte le cose e in tutte le azioni», una visione da cui i lettori «presumono che crolli il sostegno di tutte le leggi, di ogni virtù e religione»⁴⁷. Grande fu pertanto l'angoscia di Oldenburg quando si rese conto che, in definitiva, Spinoza poteva al massimo

fornire una semplice precisazione del perché nel *Trattato* avesse effettivamente ribadito un simile determinismo nella natura e la negazione dei miracoli⁴⁸.

Spinoza, probabilmente, non si aspettava troppa comprensione da parte di Oldenburg, che conosceva come un inglese tradizionalista nei riguardi della fede. Di certo, però, si attendeva di meglio dai colleghi olandesi più progressisti. Rimase pertanto particolarmente deluso dal modo in cui il *Trattato* fu oggetto di attacchi da parte dei cartesiani, un gruppo di intellettuali in genere politicamente liberali e tolleranti, che per di più avevano patito in prima persona la censura nei vari atenei olandesi.

Regnier Van Mansveld, professore presso l'Università di Utrecht, famoso per la sua esposizione della filosofia di Descartes, nel 1674 ribadì nel suo *Adversus Anonymum Theologico-politicum* che l'opera era perniciosa per tutte le religioni e che «meglio sarebbe seppellirla per sempre nell'eterno oblio»⁴⁹. A turbarlo in modo particolare era l'idea che la Scrittura non fosse una fonte di verità: «Non ci può essere [bisogno di] alcun accomodamento tra due verità che sono vere per sé. Giacché ciascuna viene da Dio. Il vero corrisponde sempre al vero senza alcun accomodamento»⁵⁰. Allo stesso modo, come abbiamo visto, Lambert Van Velthuysen sparò a zero sul *Trattato* nella sua corrispondenza con Spinoza mediata da Jacob Ostens. Quel medico liberale nonché filosofo cartesiano dilettante non poteva semplicemente tollerare la negazione dei miracoli, lo svilimento dei profeti o il modo in cui la Scrittura era stata spogliata della sua divinità e autorità. Nella dura nota inviata nel 1671 a Ostens (ma presumibilmente destinata a Spinoza) Velthuysen ribadiva che «la dottrina del politico-teologo ... bandisce e sovverte completamente ogni culto e religione, insegna l'ateismo puro e semplice con argomenti furtivi e dissimulati o immagina un Dio incapace di muovere gli uomini al rispetto per la sua divinità poiché è egli stesso soggetto al fato; non c'è più posto per il divino governo e la provvidenza, e si aboliscono del tutto punizioni e ricompense»⁵¹.

Senza dubbio, l'attacco cartesiano al *Trattato* aveva una propria dimensione politica, come ben sapeva lo stesso Spinoza. Gli assalti erano una manovra tattica per distinguere se stessi da quell'ateo

pericoloso agli occhi dei potenti avversari, presenti nel mondo ecclesiastico e accademico. In una lettera a Oldenburg del 1675 Spinoza si lamentava che «certi sciocchi cartesiani, che hanno fama di condividere le mie idee, per allontanare da sé questo sospetto, non abbiano cessato e non cessino tuttora di screditare ovunque le mie opinioni e i miei scritti»⁵². I cartesiani dovevano cioè dimostrare che non c'era in effetti alcuna connessione tra la filosofia di Descartes (di cui Spinoza era stato, con loro grande disappunto, il più famoso commentatore del decennio) e le dottrine esposte nel *Trattato* e che le idee di Spinoza non costituivano l'estrema conclusione logica dei principî cartesiani. Velthuysen, in particolare, era preoccupato per il fatto che l'ermeneutica biblica di Spinoza – con il suo accento sull'esame razionale del testo e l'approfondita indagine sul contesto storico in cui era nata la Scrittura – presentava più di una somiglianza con la sua e che Spinoza avrebbe finito per trascinare a fondo anche lui⁵³.

Sia che a turbarli di più nel *Trattato* fossero le tesi di Spinoza sulla profezia, i miracoli, la Bibbia oppure Dio stesso, tutti i critici – conservatori e liberali – consideravano il filosofo un ateo e un libero pensatore, e il libro una fonte di irreligiosità e immoralità. Perfino De Witt, l'unica persona che il campo calvinista/orangista demonizzava più di Spinoza, non trovò nulla di buono da dire in merito al *Trattato*. A quanto si diceva, egli era soprattutto preoccupato per gli effetti che il libro avrebbe potuto avere sulla moralità della gente comune, che presumibilmente, non credendo più in una «ricompensa o punizione dopo la vita terrena», si sarebbe sentita libera di comportarsi in modo dissoluto⁵⁴. Benché Spinoza fosse una sorta di alleato politico naturale per De Witt e il partito degli Stati, il *Trattato* era troppo radicale per i gusti del grande uomo politico liberale.

Non è dunque un mistero perché il *Trattato teologico-politico* provocò una simile reazione al vetriolo da parte di così tanti ambienti del mondo filosofico, politico, religioso e intellettuale seicentesco. I teologi settari, chiaramente, erano rimasti sbigottiti dall'attacco lanciato con tanta audacia da Spinoza contro le basi stesse delle loro dottrine religiose. Dopotutto, che ne sarebbe stato del cristianesimo (come anche dell'ebraismo e dell'islam) senza la fede nei miracoli, nella divinità del dono profetico e nella verità assoluta

delle Sacre Scritture? In Europa (e soprattutto nei Paesi Bassi), le gerarchie della Chiesa cattolica e di quella riformata erano minacciate anche dal tentativo messo in atto da Spinoza per scalzare la loro crescente influenza nella politica e negli affari civili. Al tempo stesso, i titolari del potere secolare riscontravano nelle idee di Spinoza un attacco anche alla propria autorità – non dimentichiamo che la nozione di una democrazia liberale, profondamente tollerante e assolutamente laica non si profilava ancora all’orizzonte politico – e perfino all’ordine pubblico e alla morale (dal momento che, una volta venuta a mancare la fede in un Dio provvidenziale, perché mai i cittadini avrebbero dovuto mantenere un comportamento moralmente ineccepibile?) Intanto, i moderati e i progressisti del mondo filosofico vedevano nel *Trattato* il loro incubo peggiore: un’opera autenticamente radicale che, essendo percepita come la naturale estensione delle idee che professavano, avrebbe fatto sí che tutta la potenza della Chiesa e dello Stato finisse per abbattersi su di loro.

Nonostante la notevole irritazione nei confronti dei cartesiani, sembra che Spinoza sia stato in grado di affrontare gli attacchi contro il *Trattato* con la sua consueta, stoica serenità. Si lamentava di essere stato frainteso, naturalmente, ed era risentito del modo ingiusto in cui era stato trattato e degli attacchi personali mossigli dai suoi molti critici. Ci fu perfino un lampo d’ira nella sua prima risposta alla critica di Velthuysen: «Non potevo indurmi a rispondere al libello che mi avete trasmesso di quel signore»⁵⁵. In ogni caso, non sprecò molto tempo a scrivere risposte, mantenendo in generale un atteggiamento sprezzante verso i tanti libri e opuscoli scritti contro di lui e considerando i rispettivi autori persone disinformate e rancorose⁵⁶. Tipica fu la sua reazione al libro di Van Mansveld, espressa in una lettera del 1674 a Jelles:

Ho visto nella vetrina del libraio il volume che il professore di Utrecht ha scritto contro il mio libro e che è stato esposto dopo la sua morte; ma dal poco che ne avevo letto mi pareva indegno di lettura nonché di risposta. Perciò ho lasciato in pace sia il libro che il suo autore. Quanto più uno è ignorante, pensavo bonariamente tra me, tanto più è audace e pronto a scrivere. A me ... sembra che espongano

in vendita la loro mercanzia alla maniera dei rigattieri, i quali offrono sempre per primo ciò che hanno di meno pregevole. Dicono che il diavolo è acutissimo, ma a me pare che questa razza lo superi di gran lunga⁵⁷.

Almeno all'inizio, Spinoza aveva sperato che il *Trattato*, con la sua accorata difesa della libertà di filosofare, avrebbe aperto la strada anche alla pubblicazione (e a un'accoglienza benevola) dell'*Etica*. Il suo era stato un grave errore di calcolo: l'attacco sferrato dai critici contro il *Trattato teologico-politico* fu così pesante che Spinoza capì ben presto che ormai l'*Etica* non avrebbe potuto ricevere un'attenzione equanime. Nel settembre del 1675 scrisse a Oldenburg:

Proprio quando ricevevo la vostra lettera del 22 luglio, partivo per Amsterdam, con l'intenzione di consegnare al tipografo il libro di cui vi avevo scritto [*Etica*]. Quand'ecco spargersi la voce che un mio libro su Dio era sotto il torchio, e che io mi sforzavo di dimostrare in esso che Dio non esiste. E la notizia era da molti creduta; sicché alcuni teologi (che forse ne erano proprio gli autori) approfittarono dell'occasione per lamentarsi di me davanti al principe e ai magistrati.

Preoccupato dall'allarmismo generato dalle voci che l'autore del *Trattato* era in procinto di pubblicare un libro su Dio, «ho deciso di sospendere l'edizione che stavo preparando in attesa di vedere che piega prendono le cose»⁵⁸.

Pochi anni prima, nel 1671, quando ancora le Corti d'Olanda non avevano condannato ufficialmente il *Trattato*, Spinoza aveva rinunciato anche al progetto di pubblicare una traduzione olandese del lavoro. Un'edizione in volgare, capace di diffondere tra le masse le sue idee sovversive ed empie, avrebbe sicuramente infiammato ancora di più le autorità, già in preda a una febbrile agitazione. Quando sentì che alcune persone⁵⁹, senza averlo consultato, intendevano preparare una versione olandese del *Trattato*, Spinoza temette che la cosa non avrebbe fatto che accelerare il bando

definitivo. Scrisse subito a Jarig Jelles pregandolo di intervenire: «Vi prego seriamente di interessarvi a fondo della cosa e, se è possibile, di impedirne la stampa. La richiesta non è soltanto mia, ma anche di molti miei amici e conoscenti, i quali non vedrebbero volentieri la proibizione di questo libro, come accadrà certamente se esso uscirà in olandese»⁶⁰. Una traduzione del *Trattato* in olandese non apparve in stampa fino al 1693, edita da Jan Rieuwertsz, il Giovane.

Nel frattempo, una traduzione francese dell'opera venne pubblicata – sempre in edizione clandestina – nel 1678. Tra i falsi titoli dati al volume figuravano *La Clef du Sanctuaire, par un savant homme de notre siècle* («La chiave del Santuario, di un erudito del nostro secolo») e *Reflexions Curieuses d'un Esprit des-Interressé sur Les Matieres Les plus Importantes au Salut, tant Public que Particulier* («Riflessioni curiose di uno spirito disinteressato sulle supreme questioni della salvezza pubblica e privata»). Una traduzione inglese del *Trattato* comparve soltanto nel 1689, e fino al 1806 non ci fu alcuna edizione tedesca.

Nel corso dei vari procedimenti giudiziari, religiosi e civili, intrapresi contro il *Trattato*, l'instancabile Rieuwertsz proseguì le sue attività editoriali radicali. Per quanto ne sappiamo, i suoi affari non ne risentirono. Benché le autorità fossero sempre diffidenti e continuassero a tenerlo sotto stretta sorveglianza, non sembra che egli abbia mai subito vessazioni di sorta o affrontato seri problemi legali. Questo avvenne probabilmente perché, nonostante il fatto che nella Repubblica delle Province Unite il vento politico fosse cambiato e il partito conservatore degli orangisti stesse ora al potere a livello provinciale e nazionale, grazie alla carica di *stadhouder* affidata a Guglielmo III, Amsterdam era rimasta nelle mani di *regenten* di animo più liberale. Nonostante ciò, la sorpresa non poté essere più grande quando, nel 1675, Rieuwertsz fu nominato «Tipografo ufficiale della municipalità di Amsterdam», carica affidatagli da Johannes Hudde, tesoriere della città e devoto cartesiano.

Nel febbraio del 1677 Spinoza morì, all'età di quarantaquattro anni. Gli amici del filosofo consegnarono a Rieuwertsz gli scritti inediti e le lettere che avevano trovato tra i suoi beni. L'editore pubblicò i

materiali in due edizioni: nell'*Opera Posthuma* in latino e, una volta tradotti, nei *Nagelate Schriften* in olandese. Le pubblicazioni riportarono il suo negozio al centro dell'attenzione, compresa un'indagine da parte di Jan Van Neercassel, vicario apostolico e capo del clero cattolico dei Paesi Bassi. Scrivendo ai suoi superiori a Roma, Van Neercassel osservava che l'editore delle opere di Spinoza «è avvezzo a pubblicare, tramite la sua tipografia, ogni sorta di testi bizzarri ed empi, da non immaginarsi, opere di menti stravaganti, straniere e blasfeme». Trovandosi di fronte a Van Neercassel, Rieuwertsz negò di aver mai pubblicato gli ultimi scritti di Spinoza. «L'editore è uno sfacciato bugiardo», commentò il vicario. «Interrogato da me sulle sue opere inedite [di Spinoza], ha risposto che, a parte alcune annotazioni su Descartes, non era stato ritrovato alcun manoscritto»⁶¹.

Quanto al *Trattato*, nei decenni successivi alla sua pubblicazione l'opera godette simultaneamente di grande fama e di tremenda infamia in tutta l'Europa. Pochi lo acclamarono come opera anticipatrice dei Lumi; molti di più continuarono la campagna di diffamazione, considerandolo il libro più pericoloso mai pubblicato. Nel 1679 la Chiesa cattolica lo inserì nell'*Index librorum prohibitorum*, insieme con l'*Etica*, il *Trattato politico* e la corrispondenza di Spinoza. Nel corso del Seicento, peraltro, non si ebbe alcuna reazione al *Trattato* da parte dell'ambiente ebraico; neppure gli ebrei spagnoli e portoghesi di Amsterdam si preoccuparono di scrivere qualche commento, anche solo per prendere le distanze da quel loro figlio tanto problematico⁶². Nel Settecento, tuttavia, il *Trattato* avrebbe svolto un ruolo fondamentale nella nascita della *Haskalah*, o Illuminismo ebraico⁶³.

Si è tentati di pensare che, con il *Trattato*, Spinoza abbia fallito nel suo intento. Se, come disse a Oldenburg nell'autunno del 1665, mentre iniziava la stesura dell'opera, stava davvero scrivendo con l'obiettivo di contrastare «i pregiudizi dei teologi», rispondere «all'opinione che ha di me il volgo, il quale non cessa di dipingermi come ateo», affermare «la libertà di filosofare e di dire quello che sentiamo» e difenderla «in tutti i modi dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori»⁶⁴, allora dovremmo dire che Spinoza realizzò solo uno dei suoi propositi iniziali, ovvero la costruzione di

una forte ed eloquente difesa della libertà di pensiero e di espressione. L'autore raggiunse sicuramente il pubblico cui mirava con il *Trattato*, ma l'opera non ebbe le ripercussioni che aveva sperato. Anziché spalancare la porta a una maggiore libertà di filosofare – compresa la possibilità di pubblicare la sua filosofia! –, si direbbe che Spinoza sia principalmente riuscito a mobilitare il mondo intero, compresi i liberali olandesi, contro di sé.

Questo, naturalmente, sarebbe un giudizio ingiusto, basato su una prospettiva alquanto miope. Senza dubbio, il *Trattato teologico-politico* è uno dei libri più importanti e influenti della storia della filosofia, del pensiero religioso e politico nonché dello studio biblico. Più di ogni altra opera, pose le basi per un nuovo approccio alla Bibbia, moderno, critico e storico. Benché spesso trascurato nei manuali di storia del pensiero politico, il *Trattato* occupa altresì a buon diritto un posto di tutto rispetto nel percorso evolutivo della teoria democratica, delle libertà civili e del liberalismo politico. Le idee del *Trattato* ispirarono rivoluzionari di fede repubblicana in Inghilterra, America e Francia, e agli inizi dell'Età moderna incoraggiarono la comparsa di movimenti anticlericali e antisettari.

Nella misura in cui ci sentiamo impegnati a realizzare l'ideale di una società laica, libera dall'influenza della Chiesa e governata dalla tolleranza, dalla libertà e da una concezione della virtù civile; nella misura in cui riteniamo che la vera devozione religiosa consista nel trattare gli altri esseri umani con dignità e rispetto, e consideriamo la Bibbia semplicemente come una profonda opera letteraria scritta dall'uomo e portatrice di un messaggio morale universale, noi siamo gli eredi dello scandaloso *Trattato teologico-politico* di Spinoza.

1 Il suo nome completo era Jan Rieuwertszoon, ovvero «figlio di Rieuwert».

2 Sulla biografia di Rieuwertsz, si vedano K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* cit., pp. 118-20; e Clasina G. Manusov-Verhage, *Jan Rieuwertsz, marchand libraire et éditeur de Spinoza*, in F. Akkerman e P. Steenbakkers (a cura di), *Spinoza to the Letter* cit., pp. 237-50.

3 Si veda C. G. Manusov-Verhage, *Jan Rieuwertsz* cit., pp. 245-46.

4 K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* cit., p. 118.

5 *Ibid.*, p. 276.

6 Si veda Jonathan I. Israel, *The Publishing of Forbidden Philosophical Works in the Dutch Republic (1666-1710) and Their European Distribution*, in Lotte Hellinga, Alastair C. Duke, Jacob Harskamp e Theo Hermans (a cura di), *The Bookshop of the World: The Role of the Low Countries in the Book Trade 1473-1941*, Hes & De Graaf, Houten 2001, pp. 233-43.

7 Per uno studio della censura libraria nella Repubblica olandese del Seicento, si veda Simon Groenveld, *The Mecca of Authors? States Assemblies and Censorship in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, in Alastair C. Duke e Coenraad A. Tamse (a cura di), *Too Mighty to Be Free: Censorship and the Press in Britain and the Netherlands*, De Walburg, Zutphen 1987.

8 Si veda il grafico *ibid.*, p. 74.

9 K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* cit., pp. 275-76.

10 *Ibid.*, p. 276.

11 Questa almeno è l'ipotesi avanzata da C. G. Manusov-Verhage, *Jan Rieuwertsz* cit., p. 238. Sui problemi riguardanti la stampa del *Trattato*, si veda Johan Gerritsen, *Printing Spinoza: Some Questions*, in F. Akkerman e P. Steenbakkens (a cura di), *Spinoza to the Letter* cit., pp. 251-62. Secondo Gerritsen lo stampatore fu forse Johannes Van Sommeren, mentre K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* cit., p. 276; e Fritz Bamberger, *Spinoza and Anti-Spinoza Literature: The Printed Literature of Spinozism, 1665-1832*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 2003, sostengono, rifacendosi alle prime notizie fornite da Colerus, che il libro fu stampato da Christoffel Koenraad, sull'Egelentiersgracht, ad Amsterdam.

12 Si vedano C. G. Manusov-Verhage, *Jan Rieuwertsz* cit., pp. 244-45; e Charles Singer, *The Pseudonym of Spinoza's Publisher*, in «Journal of the Warburg Institute», I (1937-38), pp. 77-78.

13 Jean-Baptiste Stoupe, *La Religion des Hollandois représentée en*

plusiers lettres écrites par un Officier de l'Armée du Roy à un Pasteur & Professeur en Théologie de Berne, Cologne 1673, p. 66. Riguardo alla figura di Stouppe e alla sua reazione al *Trattato* si veda Richard Popkin, *The First Published Reaction to Spinoza's "Tractatus"*: Col. J. B. Stouppe, the Condé Circle, and the Rev. Jean LeBrun, in Paolo Cristofolini (a cura di), *L'hérésie Spinoziste: La discussion sur le «Tractatus Theologico-Politicus», 1670-1677*, APA - Holland University Press, Amsterdam 1995, pp. 6-12. Popkin è tuttavia in errore nel ritenere il libro di Stouppe del 1673 «la prima reazione della stampa» al *Trattato*, poiché la condanna di Melchior era già stata pubblicata nel 1671.

14 J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's* cit., doc. III.6, p. 193.

15 K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* cit., pp. 279-80.

16 J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit., p. 210.

17 Si veda Otto Rüdiger, *Studien zur Spinoza-Rezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Peter Lang, Bern 1994, pp. 18-20.

18 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Samtliche Schriften und Briefe*, vol. I/1, *Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*, Akademie-Verlag, Berlin 1923, p. 142.

19 Si veda la lettera di Leibniz a Thomasius del settembre 1670, in Richard Bodéus (a cura di), *Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*, Vrin, Paris 1993, p. 261. Mogens Laerke, *Leibniz lecteur de Spinoza: La genèse d'une opposition complexe*, Honoré Champion, Paris 2008, p. 96, ritiene tuttavia che a quell'epoca Leibniz non fosse del tutto sicuro dell'identificazione di Graevius, che vedeva in Spinoza l'autore del *Trattato*. Ursula Goldenbaum, *Die »Commentatiuncula de iudice« als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neuaufgefundenes Leibnizstück*, in Martin Fontius, Hartmut Rudolph e Gary Smith (a cura di), *»Labora Diligenter«: Potsdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung*, Franz Steiner, Stuttgart 1999 («Studia Leibnitiana Sonderheft», 29), pp. 61-107, ritiene invece che Leibniz conoscesse l'identità di Spinoza già prima, ovvero subito dopo aver acquistato il libro.

20 Ep. 46: [Droetto, p. 221].

21 FW, vol. I, docc. 88 e 89, pp. 287-88.

22 *Ibid.*, docc. 90-92, pp. 288-89.

23 *Ibid.*, doc. 94, p. 290.

24 *Ibid.*, doc. 96, pp. 291-92.

25 *Ibid.*, doc. 98, pp. 293-94.

26 *Ibid.*, doc. 99, p. 295.

27 Questa è l'ipotesi sostenuta in J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit., p. 277.

28 Jonathan I. Israel, *The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)*, in Wiep Van Bunge e Wim Klever (a cura di), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Brill, Leiden 1996, pp. 3-14; Israel (p. 10) ipotizza che «la riluttanza degli Stati d'Olanda a emanare un nuovo editto ... era probabilmente dovuta, almeno in certa misura, alla mancanza di entusiasmo in tal senso da parte di De Witt».

29 FW, vol. I, doc. 103, p. 299.

30 *Ibid.*, doc. 104, p. 300.

31 *Ibid.*, doc. 101, p. 298.

32 *Ibid.*, doc. 105, p. 301.

33 *Ibid.*, doc. 113, p. 311.

34 J. I. Israel, *The Banning* cit., p. 10.

35 *Ibid.*, pp. 10-11, dove si ribadisce che «nelle Province Unite il *Tractatus Theologico-Politicus* di Spinoza non circolò mai liberamente né fu messo in vendita, neppure nei primi mesi dopo la pubblicazione, anche se non ci fu un bando ufficiale da parte degli Stati d'Olanda fino al luglio 1674».

36 Per uno studio sulle diverse edizioni del *Trattato*, si vedano Jelle Kingma e Adriaan K. Offenbergh, *Bibliography of Spinoza's Works Up to 1800*, in «Studia Rosenthaliana», XI (1977), pp. 1-32; e J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit., pp. 279-83.

37 FW, vol. I, doc. 115, p. 313.

38 *Ibid.*, doc. 106, p. 302.

39 K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* cit., p. 279, ritiene che questo avvenne perché Rieuwertsz aveva mandato la maggior parte delle prime copie all'estero, in modo da averne poche nel suo negozio e poter sostenere in modo credibile dinanzi alle autorità che il libro non era stato stampato nella sua tipografia bensì ad Amburgo. Per uno studio sulle prime reazioni al *Trattato teologico-politico* da parte degli intellettuali olandesi, si veda Jonathan I. Israel, *The Early Dutch and German Reaction to the "Tractatus Theologico-Politicus": Foreshadowing the Enlightenment's More General Spinoza Reception*, in Y. Melamed e M. Rosenthal (a cura di), *Spinoza's "Theological-Political Treatise"* cit., pp. 72-100.

40 G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* cit., vol. II/1(2), p. 106.

41 Ep. 45: [Droetto, pp. 218-19].

42 FW, vol. I, p. 138.

43 Sulla critica di Bredenburg a Spinoza, si vedano Wiep Van Bunge, *The Early Dutch Reception of the "Tractatus Theologico-Politicus"*, in «Studia Spinozana», V (1989), pp. 225-51; Id., *Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's Interpretation of the Scriptures*, in P. Cristofolini (a cura di), *L'hérésie Spinoziste* cit., pp. 49-65; Emanuela Scribano, *Johannes Bredenburg (1643-1691), confutatore di Spinoza?*, *ibid.*, pp. 66-76.

44 J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit., pp. 348-49.

45 Ep. 30: [Droetto, p. 164].

46 Ep. 71: [Droetto, p. 288].

47 Ep. 74: [Droetto, pp. 292-93].

48 Ep. 75: [Droetto, pp. 294-95].

49 FW, vol. I, p. 138.

50 Regnier Van Mansveld, *Adversus Anonymum Theologico-Policum Liber Singularis, in quo omnes et singulae Tractatus Theologico-politici Dissertationes examinantur & refelluntur*, Abraham Wolfgang, Amsterdam 1674, p. 259.

51 G, IV, p. 218; SL, p. 236.

52 Ep. 68: [Droetto, p. 283].

53 Velthuysen aveva scritto la sua *Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis* nel 1668. Per uno studio di questo particolare aspetto della critica di Velthuysen nei confronti di Spinoza, si veda W. Van Bunge, *Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg* cit., p. 57. Si veda inoltre Hans Blom, *Lambert Van Velthuysen et le naturalisme*, in «Cahiers Spinoza», VI (1991), pp. 203-12.

54 J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit., p. 278.

55 Ep. 43: G, IV, p. 219; SL, p. 237; [Droetto, p. 211].

56 *Ibid.*, con la sua risposta alla critica di Velthuysen nel primo paragrafo di una lettera a Ostens: «me la sbrigherò in poche parole e mostrerò qual sinistra interpretazione egli abbia dato al mio pensiero, non so se per malizia o per ignoranza».

57 Ep. 50: [Droetto, p. 226].

58 Ep. 68: [Droetto, p. 283].

59 Si trattava certamente di conoscenti di Spinoza, forse Johannes Bouwmeester o (più probabilmente) Jan Hendriksz Glazenmaker, incaricati da Rieuwertsz.

60 Ep. 44: [Droetto, p. 216].

61 Per il testo della relazione inviata da Van Neercassel alle autorità

vaticane, rimando a C. G. Manusov-Verhage, *Jan Rieuwerts* cit., p. 238.

62 In verità, Isaac Orobio de Castro, un membro della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam scrisse un'opera – il *Certamen Philosophicum Propugnatae Veritatis Divinae ac Naturalis Adversus J. Bredenburgi Principia* – che fu pubblicata nel 1684 e comprendeva una critica all'*Etica* di Spinoza. L'opera di Orobio fu comunque un'eccezione e, in ogni caso, la sua attenzione non era rivolta espressamente al *Trattato*.

63 L'analisi più rilevante e accurata del destino del *Trattato teologico-politico* è offerta in J. I. Israel, *Radical Enlightenment* cit.; Id., *Enlightenment Contested* cit. Si vedano inoltre S. Smith, *Spinoza, Liberalism* cit., cap. vii; e David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, Princeton 2010.

64 Ep. 30: [Droetto, p. 164].

Bibliografia

Bibliografia

a) Fonti.

Descartes, René, *Principia philosophiae*, 1644 [ed. it. *I principi della filosofia*, trad. it. di Paolo Cristofolini, Bollati Boringhieri, Torino 1992].

–, *Les Passions de l'âme*, 1649 [ed. it. *Le passioni dell'anima. Lettere sulla morale*, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Bari 19662].

–, *Œuvres de Descartes*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, 12 voll., Vrin, Paris 1974-83 [trad. it. *Opere filosofiche*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1999-2009].

–, *The Philosophical Writings of Descartes*, a cura di John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Hobbes, Thomas, *Behemoth*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

–, *Man and Citizen*, Hackett, Indianapolis 1991 [ed. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 2005].

–, *Leviathan*, Hackett, Indianapolis 1994 [ed. it. *Leviatano*, trad. di Gianni Micheli, Rizzoli, Milano 2011].

Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford 1975 [trad. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 2009; *Ricerca sui principî della morale*, Laterza, Roma-Bari 2009].

Huygens, Christiaan, *Œuvres completes*, 22 voll., Martinus Nijhoff, The Hague 1893.

Ibn Ezra, Abraham, *Perushei ha-Torah*, 2 voll., Mossad Harav Kook, Yerushalaim 1976.

–, *Commentary on the Pentateuch*, 5 voll., Menorah, New York 2001.

Koerbagh, Adriaan, *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*, Amsterdam 1668.

–, *Een Ligt Schijnende in Duystere Plaatsen: Om te Verligten de Voornaamste Saaken der Gods Geleertheyd en Gods Dienst Voorwoord*, Brill, Leiden 2011.

La Peyrère, Isaac, *Men before Adam*, London 1656 [trad. it. parz. *I Preadamiti, Preadamitae, Quodlibet*, Macerata 2004].

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710 [ed. ingl. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, trad. ingl. di E. M. Huggard, Open Court, La Salle 1985; ed. it. *Teodicea*, a cura di Vittorio Mathieu, Zanichelli, Bologna 1973].

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophische Schriften*, a cura di Carl Immanuel Gerhardt, 7 voll., Weidmann, Berlin 1875-90 [rist. Georg Olms, Hildesheim 1978].

–, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag, Berlin 1923.

–, *Philosophical Papers and Letters*, ed. ingl. di Leroy Loemker, D. Reidel, Dordrecht 1969.

Locke, John, *Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, And His Followers, are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay concerning The True Original, Extent, and End of Civil-Government*, 1689 [ed. it. *Due trattati sul governo*, Edizioni Plus, Pisa 2007].

Maimonide, Mosè, *Dalālat al-ḥā'irīn* [ed. it. Maimonide, *La guida dei perplessi*, a cura di Mauro Zonta, Utet, Torino 2005; ed. ingl. *Guide of the Perplexed*, 2 voll., University of Chicago Press, Chicago 1963].

Meijer, Lodewijk, *Philosophia S. Scripturae interpres exercitatio paradoxa, in qua veram philosophiam in fallibilem S. Literas interpretandi normam esse*, 1666 [ed. ingl. *Philosophy as the Interpreter of Holy Scripture*, a cura di Samuel Shirley, Marquette University Press, Milwaukee 2005].

Mendes, David Franco, *Memorias do estabelecimento e progresso dos Judeos Portuguezes e Espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam*, in «Studia Rosenthaliana», IX (1975), n. 2.

Müller, Johann Heinrich, *Dissertatio inauguralis philosophica de miraculis quam praeside Ioh. Henrico Mullero pro summis in philosophia honoribus legitime obtinendis D: XIX. Iun. A.R.S. MDCCXIV. Publico eruditorum examini subiiciet conradus Fridericus Feuerlinus*, Kohles, Altdorf 1714.

Simon, Richard, *Lettres choisies*, 4 voll., R. Leers, Amsterdam 1730.

Spinoza, Baruch, *Tractatus Theologico-Politicus*, 1670 [ed. it. *Trattato teologico-politico*, a cura di Emilia Giancotti-Boscherini, Einaudi, Torino 2007; ed. ingl. *Theological-Political Treatise*, a cura di Samuel Shirley, Hackett, Indianapolis 20012; ed. franc. *Traité Théologico-Politique*, a cura di Fokke Akkerman, Puf, Paris 1999].

–, *Spinoza Opera*, a cura di Carl Gebhardt, 5 voll., Carl Winters Universitätsverlag, Heidelberg 1925 e 1972.

–, *Epistolario*, a cura di Antonio Droetto, Einaudi, Torino 1974.

–, *The Collected Works of Spinoza*, trad. ingl. di Edwin Curley, Princeton University Press, vol. I, Princeton 1985.

–, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di Elena De Angelis, SE, Milano 1990.

–, *Trattato politico*, introduzione, traduzione e note a cura di Lelia Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991.

–, *Spinoza: The Letters*, trad. ingl. di Samuel Shirley, Hackett, Indianapolis 1995.

–, *Complete Works*, a cura di Michael Morgan, trad. ingl. di Samuel Shirley, Hackett, Indianapolis 2002.

–, *Etica*, a cura di Giovanni Gentile e Giorgio Radetti, trad. di Gaetano Durante, Bompiani, Milano 2009.

Stoupe, Jean-Baptiste, *La Religion des Hollandois représentée en*

plusiers lettres écrites par un Officier de l'Armée du Roy à un Pasteur & Professeur en Théologie de Berne, Cologne 1673.

Van Mansvelt, Regnier, *Adversus Anonymum Theologico-Policum Liber Singularis*, Abraham Wolfgang, Amsterdam 1674.

b) Studi.

Ackerman, Ari, *Miracles*, in Steven Nadler e Tamar Rudavsky (a cura di), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 362-87.

Akkerman, Fokke, «*Tractatus theologico-politicus*»: *Texte latin, traductions néerlandaises et «Adnotationes»*, in Id. e Piet Steenbakkens (a cura di), *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, Brill, Leiden 2005, pp. 209-36.

Altmann, Alexander, *Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?*, in «*Association for Jewish Studies Review*», III (1978), pp. 1-19.

Armogathe, Jean-Robert, *Theologia Cartesiana: L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, Martinus Nijhoff, The Hague 1977.

Aubrey, John, *Brief Lives*, Clarendon Press, Oxford 1898.

Balibar, Étienne, *Spinoza et la politique*, Puf, Paris 1985.

Bamberger, Fritz, *Spinoza and Anti-Spinoza Literature: The Printed Literature of Spinozism, 1665-1832*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 2003.

Batnitzky, Leora, *Spinoza's Critique of Miracles*, in «*Cardozo Law Review*», XXV (2003), n. 2, pp. 507-18.

Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis 1984.

Blom, Hans, *Spinoza en De La Court*, Brill, Leiden 1981
(«*Mededelingen vanwege het Spinozahuis*», 42).

–, *Lambert Van Velthuysen et le naturalisme*, in «Cahiers Spinoza», VI (1991), pp. 203-12.

Bodéus, Richard (a cura di), *Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*, Vrin, Paris 1993.

Bodian, Miriam, *Crypto-Jewish Criticism of Tradition and Its Echoes in Jewish Communities*, in Zvi Gitelman (a cura di), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, Rutgers University Press, New Brunswick 2009, pp. 35-58.

Bostrenghi, Daniela, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1996.

Chalier, Catherine, *Spinoza, Lecteur de Maïmonide*, Éditions du Cerf, Paris 2006.

Curley, Edwin, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge 1969.

–, *Spinoza on Miracles*, in Emilia Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita / Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 421-38.

–, *Notes on a Neglected Masterpiece II: The "Theological-Political Treatise" as a Prolegomenon to the "Ethics"*, in Jan A. Cover e Mark Kulstad (a cura di), *Central Themes in Early Modern Philosophy*, Hackett, Indianapolis 1990, pp. 109-60.

Curley, Edwin, *"Homo Audax": Leibniz, Oldenburg, and the "TTP"*, in Ingrid Marchewitz e Albert Heinekamp (a cura di), *Studia Leibnitiana Supplementa: Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990, pp. 277-312.

–, *"I Durst Not Write So Boldly", or, How to Read Hobbes' "Theological-Political Treatise"*, in Emilia Giancotti (a cura di), *Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1992.

–, *Notes on a Neglected Masterpiece: Spinoza and the Science of Hermeneutics*, in Graeme Hunter (a cura di), *Spinoza: The Enduring Questions*, University of Toronto Press, Toronto 1994, pp. 64-69.

–, *Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXIV (1996), pp. 257-71.

–, *Reply to Professor Martinich*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXIV (1996), pp. 285-87.

–, *Kissinger, Spinoza and Genghis Khan*, in Don Garrett (a cura di), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 315-42.

–, *Hobbes and the Cause of Religious Toleration*, in Patricia Springborg (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes' "Leviathan"*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 309-36.

–, *Spinoza's Exchange with Albert Burgh*, in Yitzhak Melamed e Michael Rosenthal (a cura di), *Spinoza's "Theological-Political Treatise": A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 11-28.

Curley, Edwin, e Walski, Gregory, *Spinoza's Necessitarianism Reconsidered*, in Rocco J. Gennaro e Charles Huenemann (a cura di), *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 241-62.

Della Rocca, Michael, *Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza*, in Yirmiyahu Yovel e Gideon Segal (a cura di), *Spinoza on Reason and the "Free Man"*, Little Room Press, New York 2004, pp. 123-48.

Den Uyl, Douglas, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1983.

–, e Warner, Stuart D., *Liberalism and Hobbes and Spinoza*, in «Studia Spinozana», III (1987), pp. 261-317.

Feuer, Lewis Samuel, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Press, Boston 1958.

Finocchiaro, Maurice A., *The Galileo Affair: A Documentary History*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1989.

Fraenkel, Carlos, *Maimonides' God and Spinoza's "Deus sive Natura"*, in «Journal of the History of Philosophy», XLIV (2006), pp.

Frankel, Steven, *Politics and Rhetoric: The Intended Audience of Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus"*, in «Review of Metaphysics», LII (1999), n. 4, pp. 897-924.

–, *The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus*, in «Review of Politics», LXIII (2001), pp. 287-315.

Freudenthal, Jakob, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Verlag Von Veit, Leipzig 1899.

–, e Walther, Manfred, *Die Lebensgeschichte Spinozas. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal*, 2 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart 2006.

Friedman, Richard Elliott, *Who Wrote the Bible?*, Simon & Schuster, New York 1987 [trad. it. *Chi ha scritto la Bibbia?*, Bollati Boringhieri, Torino 1991].

Gabbey, Alan, *Spinoza Natural Science and Methodology*, in Don Garrett (a cura di), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 142-91.

Garber, Daniel, *Should Spinoza Have Published His Philosophy?*, in Charlie Huenemann (a cura di), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge University Press, New York 2008.

Garrett, Don, *Spinoza's Necessitarianism*, in Yirmiyahu Yovel (a cura di), *God and Nature in Spinoza's Metaphysics*, Brill, Leiden 1991.

Gerritsen, Johan, *Printing Spinoza: Some Questions*, in Fokke Akkerman e Piet Steenbakkers (a cura di), *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, Brill, Leiden 2005, pp. 251-62.

Goldenbaum, Ursula, *Die »Commentatiuncula de iudice« als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neu aufgefundenes Leibnizstück*, in Martin Fontius, Hartmut Rudolph e Gary Smith (a cura di), *»Labora Diligenter«: Potsdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung*, Franz Steiner, Stuttgart

1999 («Studia Leibnitiana Sonderheft», 29), pp. 61-107.

Goldstein, Rebecca Newberger, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*, Shoken Books, New York 2006.

Groenveld, Simon, *The Mecca of Authors? States Assemblies and Censorship in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, in Alastair C. Duke e Coenraad A. Tamse (a cura di), *Too Mighty to Be Free: Censorship and the Press in Britain and the Netherlands*, De Walburg, Zutphen 1987.

Harris, Errol, *Is There an Esoteric Doctrine in the "Tractatus Theologico-Politicus"?*, Brill, Leiden 1978 («Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 38).

Harvey, Warren Zev, *A Portrait of Spinoza as a Maimonidean*, in «Journal of the History of Philosophy», XIX (1981), pp. 151-72.

–, *Spinoza on Ibn Ezra's "Secret of the Twelve"*, in Yitzhak Melamed e Michael Rosenthal (a cura di), *Spinoza's "Theological-Political Treatise": A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 41-55.

Hsia, Ronnie Po-Chia, e Van Nierop, Henk F. K. (a cura di), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Hunter, Graeme, *Spinoza on Miracles*, in «International Journal for Philosophy of Religion», LVI (2004), n. 1, pp. 41-51.

–, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Ashgate, Burlington 2005.

Israel, Jonathan I., *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford University Press, Oxford 1995.

–, *The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)*, in Wiep Van Bunge e Wim Klever (a cura di), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Brill, Leiden 1996, pp. 3-14.

Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

–, *The Publishing of Forbidden Philosophical Works in the Dutch Republic (1666-1710) and Their European Distribution*, in Lotte Hellenga, Alastair C. Duke, Jacob Harskamp e Theo Hermans (a cura di), *The Bookshop of the World: The Role of the Low Countries in the Book Trade 1473-1941*, Hes & De Graaf, Houten 2001, pp. 233-43.

–, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006.

–, *The Early Dutch and German Reaction to the “Tractatus Theologico-Politicus”: Foreshadowing the Enlightenment’s More General Spinoza Reception*, in Yitzhak Melamed e Michael Rosenthal (a cura di), *Spinoza’s “Theological-Political Treatise”: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 72-100.

Jongeneelen, Gerrit H., *An Unknown Pamphlet of Adriaan Koerbagh*, in «*Studia Spinozana*», III (1987), pp. 405-15.

Judt, Tony, *On Being Austere and Being Jewish*, in «*New York Review of Books*», 13 maggio 2010, pp. 20-22.

Kellner, Menachem, *Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy*, in «*Speculum*», LII (1977), pp. 62-79.

Kingma, Jelle, e Offenbergh, Adriaan K., *Bibliography of Spinoza’s Works Up to 1800*, in «*Studia Rosenthaliana*», XI (1977), pp. 1-32.

Kogan, Barry, *Understanding Prophecy: Four Traditions*, in Steven Nadler e Tamar Rudavsky (a cura di), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 481-523.

Kořakowski, Leszek, *Chrétiens sans Église*, Gallimard, Paris 1969 [ed. or. *Świadomość religijna i więź kościelna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965].

Kreisel, Howard, *Miracles in Medieval Jewish Philosophy*, in «*The Jewish Quarterly Review*», LXXV (1984), pp. 99-133.

–, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 2001.

Laerke, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza: La genèse d'une opposition complexe*, Honoré Champion, Paris 2008.

Lagrée, Jacqueline, *Sens et vérité: Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza*, in «*Studia Spinozana*», IV (1988), pp. 75-89.

–, *Spinoza et le débat religieux*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2004.

Langermann, Yitzhak Tzvi, *Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)Belief*, in «*Jewish History*», XVIII (2004), pp. 147-72.

Levene, Nancy, *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Levy, Ze'ev, *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, Peter Lang, Frankfurt 1989.

Lull, Timothy F. (a cura di), *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Fortress, Minneapolis 1989.

Macherey, Pierre, *À propos de la différence entre Hobbes et Spinoza*, in Daniela Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza: Scienza e Politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 689-98.

Malcolm, Noel, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2002.

Malinowski-Charles, Syliane, *Affects et conscience chez Spinoza*, Olms, Hildesheim 2004.

Manusov-Verhage, Clasina, *Jan Rieuwertsz, marchand libraire et éditeur de Spinoza*, in Fokke Akkerman e Piet Steenbakkers (a cura di), *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, Brill, Leiden 2005, pp. 237-50.

Martinich, Aloysius P., *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1969.

–, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris 1971.

Meinsma, Koenraad Oege, *Spinoza et son cercle*, Vrin, Paris 1983.

Melamed, Yitzhak, recensione a Graeme Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, in «Journal of the History of Philosophy», XLV (2007), pp. 333-34.

Moreau, Pierre-François, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris 1994.

Nadler, Steven, *Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy*, in Daniel Garber e Michael Ayers (a cura di), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1998, vol. I, pp. 513-52.

–, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 [trad. it. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002 e 2009].

–, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, Oxford 2002 [trad. it. *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi, Torino 2005].

–, *Rationalism in Jewish Philosophy*, in Adam Nelson (a cura di), *A Companion to Rationalism*, Blackwell, Malden 2005, pp. 100-18.

–, *Spinoza's Theory of Divine Providence: Rationalist Solutions*, *Jewish Sources*, Damon, Budel 2005 («Mededelingen vanwege Het Spinozahuis», 87).

–, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

–, *The Jewish Spinoza*, in «Journal of the History of Ideas», LXX (2009), pp. 491-510.

–, *Theodicy and Providence*, in Steven Nadler e Tamar Rudavsky (a cura di), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 619-58.

Novak, David, *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974 [trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2008].

Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 [trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2011].

Nyden-Bullock, Tammy, *Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De la Court and Spinoza*, in «*Studia Spinozana*», XV (1999), pp. 35-65.

Pines, Shlomo, *Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus", Maimonides, and Kant*, in Warren Zev Harvey e Moshe Idel (a cura di), *Studies in the History of Jewish Thought*, Magnes Press, Jerusalem 1997, pp. 660-711.

Pollock, Frederick, *Spinoza: His Life and Philosophy*, Kegan Paul, London 1880.

Popkin, Richard, *Spinoza's Relations with the Quakers in Amsterdam*, in «*Quaker History*», LXXIII (1984), pp. 14-28.

–, *Spinoza and Samuel Fisher*, in «*Philosophia*», XV (1985), pp. 219-36.

–, *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence*, Brill, Leiden 1987.

–, *The First Published Reaction to Spinoza's "Tractatus": Col. J. B. Stouppe, the Condé Circle, and the Rev. Jean LeBrun*, in Paolo Cristofolini (a cura di), *L'hérésie spinoziste: La discussion sur le «Tractatus Theologico-Politicus», 1670-1677*, APA - Holland University Press, Amsterdam 1995, pp. 6-12.

–, *Spinoza and Bible Scholarship*, in Don Garrett (a cura di), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 383-407.

–, *Spinoza*, Oneworld, Oxford 2004.

Preus, J. Samuel, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Ravven, Heidi, *Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination, Part One: Maimonides on Prophecy and the Imagination*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXIX (2001), pp. 193-214.

–, *Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides on the Prophetic Imagination, Part Two: Spinoza's Maimonideanism*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXIX (2001), p. 385-406.

Redondi, Pietro, *Galileo eretico*, Einaudi, Torino 1983 e 2004.

Reines, Alvin, *Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy*, in «Hebrew Union College Annual», XL (1969), pp. 325-62.

–, *Maimonides' Concept of Miracles*, in «Hebrew Union College Annual», XLII (1974), pp. 243-85.

Révah, Israël S., *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, Paris 1959.

Rosenthal, Michael, *Toleration and the Right to Resist in Spinoza's "Theological-Political Treatise": The Problem of Christ's Disciples*, in Paul J. Bagley (a cura di), *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*, Kluwer, Dordrecht 2000, pp. 111-32.

–, *Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXIX (2001), pp. 535-57.

–, *Spinoza's Republican Argument for Toleration*, in «Journal of Political Philosophy», XI (2003), pp. 320-37.

Roth, Leon, *Spinoza, Descartes, & Maimonides*, Russell & Russell, New York 1924.

Rüdiger, Otto, *Studien zur Spinoza-Rezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Peter Lang, Bern 1994.

Rutherford, Donald P., *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Ryan, Alan, *A More Tolerant Hobbes*, in Susan Mendus (a cura di), *Justifying Toleration*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

Sacksteder, William, *How Much of Hobbes Might Spinoza Have Read?*, in «Southwestern Journal of Philosophy», XI (1980), pp. 25-40.

Sæbø, Magne, *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. I, *From the Beginnings to the Middle Ages*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.

–, *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. II, *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

Savan, David, *Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method*, in Marjorie Greene e Debra Nails (a cura di), *Spinoza and the Sciences*, Reidel, Dordrecht 1986 («Boston Studies in the Philosophy of Science», 91), pp. 95-123.

Scribano, Emanuela, *Johannes Bredenburg (1643-1691), confutatore di Spinoza?*, in Paolo Cristofolini (a cura di), *L'hérésie spinoziste: La discussion sur le «Tractatus Theologico-Politicus», 1670-1677*, APA - Holland University Press, Amsterdam 1995, pp. 66-76.

Sellin, Johan Thorsten, *Pioneering in Penology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1944.

Singer, Charles, *The Pseudonym of Spinoza's Publisher*, in «Journal of the Warburg Institute», I (1937-38), pp. 77-78.

Smith, Steven, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, New Haven 1997.

Sommerville, Johann P., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, St Martin's Press, New York 1992.

Sorkin, David, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, Princeton 2010.

Steinberg, Justin, *Spinoza on Civil Liberation*, in «Journal of the History of Philosophy», XLVII (2009), pp. 35-58.

–, *Spinoza's Curious Defense of Toleration*, in Yitzhak Melamed e Michael Rosenthal (a cura di), *Spinoza's "Theological-Political*

Treatise”: A Critical Guide, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 210-30.

Stern, Josef, *Maimonides' Epistemology*, in Kenneth Seeskin (a cura di), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 105-33.

Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas "Theologisch-politischen Traktat"*, Akademie-Verlag, Berlin 1930 [trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, Laterza, Roma-Bari 2003].

–, *How to Study Spinoza's "Theologico-Political Treatise"*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII (1947-48), pp. 69-131 [trad. it. *Come studiare il «Trattato teologico-politico» di Spinoza*, in Id., *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 137-97].

Tuckness, Alex, *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and Law*, Princeton University Press, Princeton 2002.

Twersky, Isidore, *A Maimonides Reader*, Behrman, West Orange 1972.

Van Bunge, Wiep, *The Early Dutch Reception of the "Tractatus Theologico-Politicus"*, in «Studia Spinozana», V (1989), pp. 225-51.

Van Bunge, Wiep, *Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's Interpretation of the Scriptures*, in Paolo Cristofolini (a cura di), *L'hérésie spinoziste: La discussion sur le «Tractatus Theologico-Politicus», 1670-1677*, APA - Holland University Press, Amsterdam 1995, pp. 49-55.

–, *Spinoza's Jewish Identity and the Use of Context*, in «Studia Spinozana», XIII (1997 [2003]), pp. 100-18.

–, *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Brill, Leiden 2001.

–, *Baruch or Benedictus? Spinoza en de «marranen»*, Eburon, Delft

2001 («Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 81).

Vandenbossche, Hubert, *Adriaan Koerbagh en Spinoza*, Brill, Leiden 1978 («Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 39).

Verbeek, Theo, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1992.

–, *Spinoza's "Theologico-Political Treatise": Exploring the "Will of God"*, Ashgate, Burlington 2003.

Walther, Manfred, *Spinoza's Critique of Miracles: A Miracle of Criticism*, in Graeme Hunter (a cura di), *Spinoza: The Enduring Questions*, University of Toronto Press, Toronto 1994, pp. 100-12.

Weissman, Adriaan Willem, *Het Tuchthuis en het Spinhuis te Amsterdam*, in «Oud Holland», XXVI (1908), pp. 35-40.

Whipple, John, *Hobbes on Miracles*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXIX (2008), pp. 117-42.

Wolfson, Harry A., *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge 1934.

Zac, Sylvain, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Puf, Paris 1965.

Elenco dei nomi e delle cose notevoli

- Aboab da Fonseca, Isaac
- Abrahamsz de Haan, Galenus
- Ackerman, Ari
- affetti
- Akkerman, Fokke
- Altmann, Alexander
- anabattisti
- anima, immortalità dell'
- anglicani
- antropomorfismo, divino
- Arentsz, Pieter
- Aristotele
- aristotelismo:

○ neoaristotelismo

- Armogathe, Jean-Robert
- Arnauld, Antoine
- ateismo, atei
- Aubrey, John
- Ayers, Michael
- Bacone, Francesco (Francis Bacon):

○ *Novum Organum*

- Bagley, Paul J.
- Balibar, Étienne
- Balling, Pieter
- Bamberger, Fritz
- Batelier, Jacob
- Batnitzky, Leora
- Bayle, Pierre:

○ *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre (Pensieri sulla cometa)*

- beatitudine
- Bennett, Jonathan
- Berlin, Isaiah
- Bibbia:
 - *Biblia Sacra Hebraica*
 - Nuovo Testamento / Vangeli
 - Pentateuco
 - Vecchio Testamento
 - Vulgata
- Blom, Hans
- Bodéus, Richard
- Bodian, Miriam
- Bodin, Jean
- Boineburg, Johann Christian von
- Bouwmeester, Johannes
- Boyle, Robert
- Boxel, Hugo
- Bredenburg, Johannes
- Bruno, Giordano (Filippo Bruni)
- Burgersdijck
- Burgh, Albert
- calvinisti, calvinismo
- Calvino, Giovanni (Jean Calvin o Cauvin)
- Camphuysen, Dirck Raphaelszoon
- Carlo II d'Asburgo, re di Spagna
- Carlo II Stuart, re d'Inghilterra
- cartesianesimo, cartesiani
- Cats, Jacob
- cattolicesimo, cattolici
- cocceiani
- Cocceius, Johannes (Johann Koch)
- Colerus, Johannes (Johannes Köhler)
- collegianti
- Condé, Enrico II di Borbone, principe di
- Condé, Luigi II di Borbone, principe di
- copernicanesimo, copernicani
- Cover, Jan A.

- Creazione
- Cristina di Lorena, granduchessa di Toscana
- Cristofolini, Paolo
- Curley, Edwin

- Della Rocca, Michael
- democrazia
- Den Uyl, Douglas
- Descartes, René:
 - *Discours de la méthode* (*Discorso sul metodo*)
 - *Principia philosophiae* (*I principî della filosofia*)

- Desmarets, Samuel (Maresius)
- determinismo
- De Vries, Simon Joosten
- Dio o Natura (*Deus sive Natura*)
- dogma
- dogmatismo
- Duke, Alastair C.

- ebraismo, ebrei
- Erasmo da Rotterdam (Geert Geertsz)
- Esdra lo Scriba
- esegesi, biblica
- Estensione, *come* attributo
- Eucaristia
- *eudaimonia*
- Ezechiele, profeta

- Fabricius, Johann Ludwig
- Feuer, Lewis Samuel
- filosofia
- Finocchiaro, Maurice A.
- Fisher, Samuel
- Flavio Giuseppe
- Fontius, Martin
- Fraenkel, Carlos
- Frankel, Steven
- Freudenthal, Jakob
- Friedman, Richard Elliott

- Gabbey, Alan
- Galilei, Galileo:
 - *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*
 - *Lettera a Cristina di Lorena: sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche*
- Garber, Daniel
- Garin, Maria
- Garrett, Don
- Geldorpis, Eva
- Gennaro, Rocco J.
- Geremia, profeta
- Gerritsen, Johan
- Gesù Cristo
- Giancotti, Emilia
- giansenisti
- Giosuè
- Girolamo, santo
- Gitelman, Zvi
- Glazenmaker, Jan Hendriksz
- Goldenbaum, Ursula
- Goldstein, Rebecca Newberger
- Graevius, Johann Georg (Johann Georg Graeve)
- Greene, Marjorie
- Groenveld, Simon
- Grotius, Hugo (Huig Van Groot)
- Guglielmo I d'Orange, *stadhouder* delle Province Unite dei Paesi Bassi
- Guglielmo II d'Orange, *stadhouder* delle Province Unite dei Paesi Bassi
- Guglielmo III d'Orange, *stadhouder* delle Province Unite dei Paesi Bassi, *poi* re d'Inghilterra
- *Haggadah*
- HaLevi, Yehuda
- Harris, Errol
- Harskamp, Jacob
- Harvey, Warren Zev
- *Haskalah*

- Heinsius, Daniel (Daniel Heins)
- Hellinga, Lotte
- Henríquez de Villacorta, Francisco
- *herem*
- Hermans, Theo
- Hobbes, Thomas:

- *Behemot*
- *De Cive*
- *Leviathan (Leviatano)*

- Hsia, Ronnie Po-Chia
- Hudde, Johannes
- Huenemann, Charles
- Huijbertszoon, Philips
- Hume, David:

- *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals (Ricerca sull'intelletto umano)*

- Hunter, Graeme
- Huygens, Christiaan

- Ibn Ezra, Abraham
- Illuminismo
- Illuminismo ebraico
- immortalità dell'anima
- Isaia, profeta
- islam
- Israel, Jonathan I.

- Jefferson, Thomas
- Jelles, Jarig
- Jongeneelen, Gerrit H.
- Judt, Tony

- Kellner, Menachem
- Keyser, Hendrick de
- Kingma, Jelle
- Koenraad, Christoffel

- Koerbagh, Adriaan:

- *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd*
- *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*
- Koerbagh, Johannes

- Kołakowski, Leszek
- Kreisel, Howard
- Kulstad, Mark
- Künrath, Heinrich
- Kuyper, Frans

- La Court, Johan (Jan Van den Hove):

- *Consideratien van Staat, ofte Politike Weegschaal*

- La Court, Pieter de (Pieter Van den Hove):

- *Interest van Holland, ofte gronden van Hollands-Welvaren*
- *Politike Discoursen*

- Laerke, Mogens
- Lagrée, Jaqueline
- Langermann, Yitzhak Tzvi
- La Peyrère, Isaac:

- *Prae-Adamitae (I preadamiti)*

- Leeuwenhoek, Antony Van
- legge/i di natura
- legge divina
- legge mosaica
- leggi cerimoniali
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von:

- *Discours de Métaphysique*
- *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (Teodicea)*

- Levene, Nancy
- Levi Mortera, Saul
- Levy, Ze'ev

- liberalismo
- libero arbitrio
- libero pensiero
- Locke, John:

○ *A Letter on Toleration (Lettera sulla tolleranza)*

- Lucas, Jean-Maximilien
- Luigi XIV di Borbone, re di Francia
- Lull, Timothy F.
- luterani
- Lutero, Martin (Martin Luther)
- Macherey, Pierre
- Machiavelli, Niccolò
- Maimonide, Mosè (*Mōsheh ben Maimōn*):

- *Dalālat al-ḥā'irīn* (La guida dei perpleksi)
- *Ma'amar Tehiyyat HaMetim*
- *Mishneh Torah*

- Malcolm, Noel
- Malebranche, Nicolas
- Malinowski-Charles, Syliane
- Maltranilla, Miguel Pérez de
- Manusov-Verhage, Clasina G.
- Maometto
- Martinich, Aloysius P.
- Masius, Andreas (Andreas Maes)
- Masoreti
- Matheron, Alexandre
- meccanicismo
- Meijer, Lodewijk:

○ *Philosophia S. Scripturae interpres*

- Meinsma, Koenraad Oege
- Melamed, Yitzhak
- Melchior, Johan
- Menasseh ben Israel
- Mendes, David Franco

- Mendus, Susan
- mennoniti
- Mersenne, Marin
- Michea, profeta
- Mieg, Friedrich Ludwig
- Mill, John Stuart
- Milton, John:

○ *Areopagitica*

- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de La Brède et de
- Moreau, Pierre-François
- Mosè
- Motore immobile
- Müller, Johann Heinrich
- musulmani
- Nadler, Steven
- Nails, Debra
- naturalismo
- necessitarismo
- Newton, Isaac
- Novak, David
- Nozick, Robert
- Nussbaum, Martha
- Nyden-Bullock, Tammy
- Offenberg, Adriaan K.
- Oldenburg, Henry (Heinrich)
- Orange, casato
- orangisti
- Orobio de Castro, Isaac
- Ostens, Jacob
- Paolo di Tarso, apostolo e santo
- passioni
- Pauw, Adriaan
- Pensiero, *come* attributo
- peripatetica, filosofia
- pietismo
- Platone

- platonismo
- Pollock, Frederick
- Popkin, Richard
- Prado, Juan de
- *predikanten*
- Preus, J. Samuel
- profeti
- quaccheri
- Quevedo y Villegas, Francisco Gómez de
- Raey, Johannes de
- Ravven, Heidi
- razionalismo, razionalisti
- Redondi, Pietro
- *regenten*
- Reines, Alvin
- Rembrandt, Harmenszoon van Rijn
- Révah, Israël S.
- riduzionismo
- Rieuwertsz, Jan (o Jan Rieuwertszoon)
- Rieuwertsz, Jan, il Giovane
- Riforma
- rimostranti
- Roberto Bellarmino, santo
- Rosenthal, Michael
- Rudavsky, Tamar
- Rüdiger, Otto
- Rudolph, Hartmut
- Rutherford, Donald P.
- Ryan, Alan
- Sæbø, Magne
- salvezza
- Samuele
- Savan, David
- scetticismo, scettici
- Scribano, Emanuela
- Segal, Gideon
- Sellin, Johan Thorsten

- Seneca, Lucio Anneo
- Shirley, Samuel
- Simon, Richard
- Singer, Charles
- Smith, Gary
- Smith, Steven
- socinianismo, sociniani
- Solano y Robles, Tomás
- Sola Pinto, Vivian de
- Sommerville, Johann P.
- Sorkin, David
- Sozzini, Fausto (o Fausto Socini)
- Spinoza, Bento (Baruch) de:
 - *Apologia*
 - *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*
 - *Cogitata metaphysica (Meditazioni metafisiche)*
 - *Renati Des Cartes principia philosophiae, more geometrico demonstrata (Principi della filosofia di Cartesio)*
 - *Tractatus de intellectus emendatione (Trattato sull'emendazione dell'intelletto)*
- Spinoza, Gabriel de
- Spinoza, Isaac de
- Spinoza, Miguel de
- Springborg, Patricia
- stato di natura
- Steenbakkers, Piet
- Steinberg, Justin
- Stouppe, Jean-Baptiste (Giovanni Battista Stoppa)
- Strauss, Leo
- superstizione
- Sylvius, Franciscus (Franz de le Boë)
- Talmud
- Tamse, Coenraad A.
- Thomasius, Jakob
- Tommaso d'Aquino, santo
- Torah
- transustanziazione

- Trinità
- Tuckness, Alex
- Tulp, Nicolaas
- Twersky, Isidore
- Utrecht, editto di (1642)
- Utrecht, trattato dell'Unione di (1579)
- Van Berkel, Abraham
- Van Blijenbergh, Willem
- Van Bunge, Wiep
- Vandenbossche, Hubert
- Van den Enden, Franciscus
- Van den Hove, Willem
- Van der Heiden, Lucas
- Van der Spyck, Hendrick
- Van der Werve, vedova
- Van de Wiele
- Van Mansveld, Regnier
- Van Neercassel, Jan
- Van Nierop, Henk F. K.
- Van Oosterwijck, Jacob
- Van Sommeren, Johannes
- Van Til, Solomon
- Velthuysen, Lambert Van
- «Vera libertà»
- Verbeek, Theo
- Verbo, divino
- Vlessing, Odette
- voetiani
- Voetius, Gisbertus (Gijsbert Voet)
- Volkaertsz, Jan
- volontarismo
- Walski, Gregory
- Walther, Manfred
- Warner, Stuart D.
- Weissman, Adriaan Willem
- Witsen, Cornelis
- Witt, Johan de

- Wolfson, Harry A.
- Yovel, Yirmiyahu
- Zac, Sylvain

Il libro

Nel 1670 comparve anonimo il *Trattato teologico-politico* di Baruch Spinoza. Il libro fu subito condannato come empio e blasfemo sia dalla Chiesa protestante sia da quella cattolica: un'opera sovversiva, la più pericolosa mai pubblicata.

Di questo libro maledetto, «forgiato all'inferno dal diavolo in persona», Steven Nadler racconta l'affascinante storia: le sue affermazioni scandalose al cuore delle tensioni religiose, politiche e sociali del Secolo d'oro olandese, il suo appello a favore di una società libera e tollerante, le aspre reazioni che infiammarono.

Furono i roghi, ad accendere i Lumi. Nello splendore come nella ferocia, il Gran secolo, che tanto amò il paradosso, fu inarrivabilmente paradossale: la meraviglia barocca convisse con il rigorismo formale, l'impulso ascetico con la dissimulazione più o meno onesta, il libero pensiero con un dogmatismo occhiuto e vendicativo. Solo il Seicento avrebbe potuto generare tutte le grandi idee che alimentarono la modernità, e solo il Seicento avrebbe potuto cercare con tanta pertinacia di distruggerle appena nate. Senza riuscirci, certo, e anzi stimolandole, quasi in virtù di quella «reazione uguale e contraria» teorizzata – non a caso proprio in quegli anni – da Newton.

Ci fu chi pagò con la vita, con il carcere, con l'infamia e il bando le proprie tesi; ma le difese. E le affidò ai libri, che a loro volta patirono la confisca, la clandestinità, il rogo; ma sopravvissero. Perché le idee non bruciano, anche se possono accendere le menti e provocare rivoluzioni. Ed è proprio di quelle idee e di quei libri così travagliatamente giunti fino a noi – che forse non li leggiamo nemmeno più – che siamo gli eredi.

Questo nuovo, coinvolgente volume di Steven Nadler è appunto la storia di un libro sulfureo e dannato, il *Trattato teologico-politico*; del suo autore, pessimo ebreo, mediocre mercante, buon tagliatore di lenti, immenso filosofo; del suo funambolico stampatore, cui certo

non difettava l'ingegno. Ma qual era il messaggio contenuto in quelle pagine vituperate, empie, eversive, che fecero sobbalzare perfino Hobbes? Che la Bibbia è un'opera umana, da leggere in una prospettiva storico-filologica, per trarne l'insegnamento fondamentale: «ama il tuo prossimo»; che Dio è la Natura, non la Chiesa con i suoi settarismi e le sue interferenze politiche; che la sovranità dello Stato proviene da una delega e pertanto va esercitata in nome del benessere comune; che la filosofia, la ricerca del retto sapere, è parte di quel benessere e che perciò a ogni cittadino deve essere consentito «non solo pensare quello che vuole, ma anche dire quello che pensa».

Amore, anticonfessionalismo, liberalismo, tolleranza: ecco le «bestemmie» di Spinoza. Un ennesimo paradosso seicentesco, per noi, che però possiamo considerarlo tale anche grazie al coraggio di un filosofo e all'avventurosa sopravvivenza del suo *Trattato*.

L'autore

Steven Nadler è professore di Filosofia e membro del Centro per gli Studi ebraici presso l'Università del Wisconsin-Madison. Per Einaudi ha pubblicato *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento* (2002 e 2009), *L'eresia di Spinoza* (2004) e *Il migliore dei mondi possibili* (2009).

- Dello stesso autore



- ☐ Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento



- ☐ Il migliore dei mondi possibili



- ☐ L'eresia di Spinoza

Titolo originale *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*

© 2011 Princeton University Press. All rights reserved.

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system without permission in writing from the Publisher

© 2013 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Luigi Giacone

In copertina: Scuola olandese, *Baruch Spinoza*, olio su tela, XVII secolo. Wolfenbützel, Herzog August Bibliothek. (Foto The Bridgeman Art Library / Alinari, Firenze). Elaborazione grafica di Karl Spurzem.

Progetto grafico: Fabrizio Farina e Viviana Gottardello.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858408261